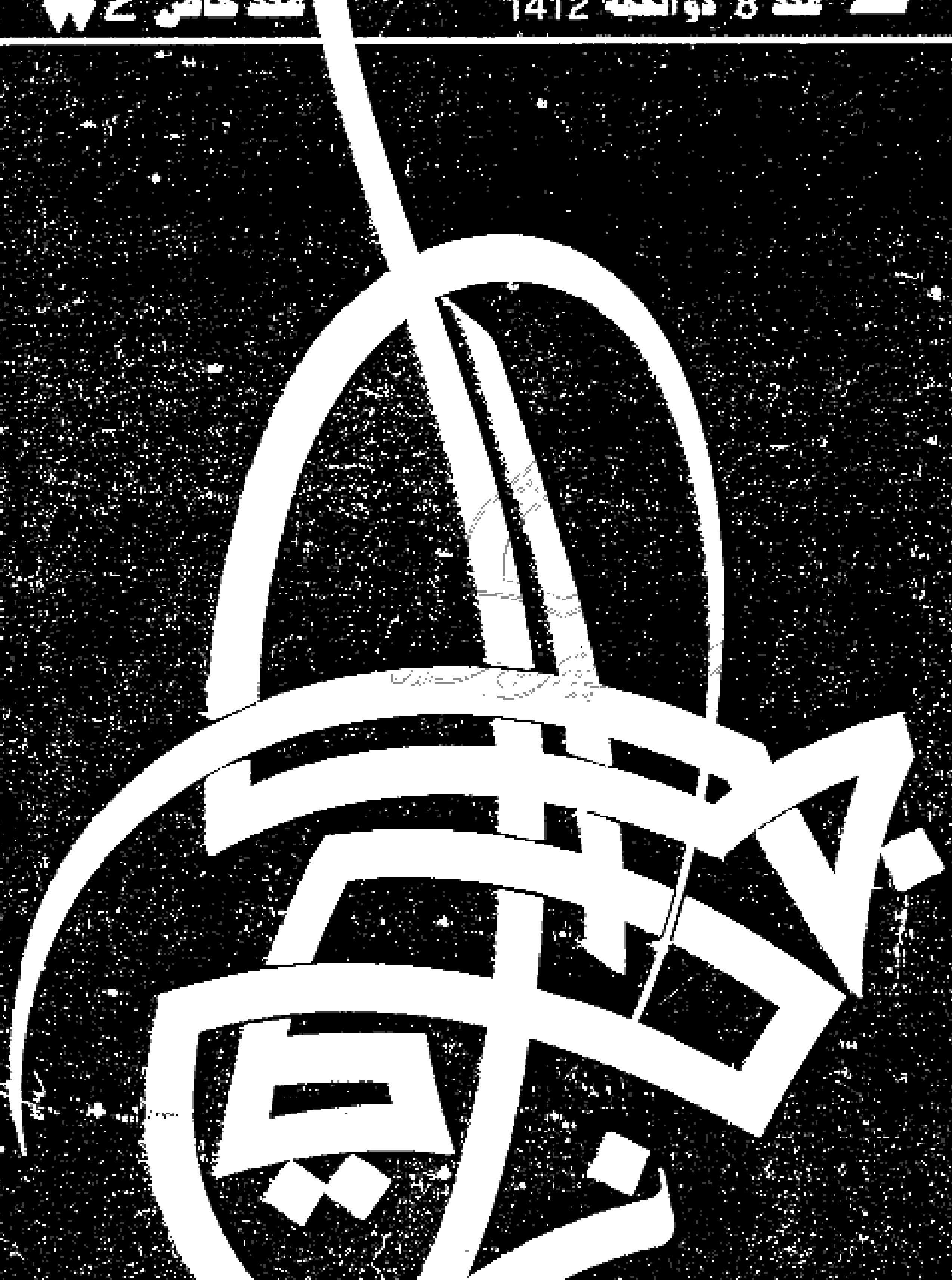
# دراسات أندلسية

عدد 8 ذو الحجة 1412

عدد خاص 2



1492-1992

# مجلّـة دراسـات أندلسيّـة

مجلّة علميّة مختصّة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

## مؤسّسهـا ومديرهـا
جمعة شيخـة





تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

ثمن الاشتراك السّنوي :

بتونس : 10,000 د.ت.
بالبلدان العربيّة : 15,000 دولارا.
بقية البلدان : 20,000 دولارا.

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوّالة بريديّة في الحساب الجاري 94 — 543 تونس أو بواسطة حوّالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك) .



توّجه المراسلات بآسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : **د. جمعة شيخة** .

ص. ب. رقم 51 — 1008 تونس — باب منارة — الجمهورية التونسيّة — تليفون : 227.616 .

# مجلـــــة
# دراسات أندلسية

## العدد الثامن
## (عدد خاص)
## 1992 / 1412

طبع بمطبعة الوفاء ـ تونس
(3200 نسخة)

صمّم الغلاف ورسمه الفنّان التونسيّ نجا المهداوي

تونـــــس

# الفهـــرس

★ ★ ★ ★

# تصدير

في خضمّ احتفالات إسبانيا وكامل شعوب العالم المؤمنة بقيم التسامح والمحبّة والتعاون يصدر العدد الثامن من مجلّة «دراسات أندلسيّة». وهو العدد الثاني والممتاز الخاص بمعرض إشبيلية 1992.

وبصدور هذا العدد الثامن والممتاز، تكون مجلّة دراسات أندلسيّة قد أثبتت أنّها جديرة بالبقاء بعد مرور أربع سنوات من صدور العدد الأوّل، وأنّها أصبحت كسبا للثقافة التونسيّة، وبالتالي أمانة في عنق كلّ مثقّف نزيه.

إنّ مجلّة «دراسات أندلسيّة» بأعدادها الثمانية قد سدّت فراغا في مجال الدّراسات الأندلسيّة كان ملاحظا على السّاحة الدّاخليّة والخارجيّة. وسمحت في الآن نفسه إلى أقلام من الباحثين الجامعيّين لإظهار قدراتهم وإمكانيّاتهم في مجال البحث العلمي. وبرهنت على أنّ المبادرة الفرديّة في المجال الثقافي، لئن هي عسيرة فليست مستحيلة، ولئن هي محفوفة بالأشواك الدّامية، فهي أشواك الورود العطرة تنسيك بعبقها وعبيرها جراحات تلكم الأشواك. إنّ الثقافة إبداعا وبحثا، إنتاجا وترويجا لكالشهد يُقطع فيكون عسلا مصفّى لذة للشاربين... ولكن دون ذلك شعاب الجبال الوعرة ووخزات الإبر المؤلمة.

إنّ مجلّة «دراسات أندلسيّة» كائن حيّ يتطوّر، يساير الواقع ويتفاعل معه. وفي هذا المجال رأت هيئة التحرير أن تدخل على المجلّة بعض التحويرات استجابة لمقترحات صدرت عن الباحثين والقرّاء معا. ويتمثّل هذا التحوير في نشر المقالات باللّغة التي ترد فيها على المجلّة، وذلك لفسح المجال إلى الباحثين غير العرب للمساهمة فيها بلغاتهم، وسنضع فهارس بلغات متعدّدة تسهيلا لمعرفة محتوى المجلّة في أسرع وقت وأقلّ جهد.

إنّ مجلّة «دراسات أندلسيّة»، بما تؤمن به من مبادىء ثابتة وقيم راسخة تنوّه بالمبادرة التي قام بها جلالة ملك إسبانيا خوان كارلوس عندما ألغى قانون الطّرد المتعلّق باليهود، ولكنّها تذكّر في نفس الوقت أنّ ما سلّط على اليهود الإسبان في القرون الوسطى سلّط على العرب الأندلسيّين. فكانوا عربا ويهودا إخوة في الوطن طيلة ثمانية قرون في رحاب إسبانيا الإسلاميّة. لقد اشتركوا بالأمس في الوطن واشتركوا في المصير المؤلم : وهو الطّرد من وطنهم العزيز. فما المانع اليوم من

أن يشتركوا في هذا القرار الملكي النّبيل ؟ وبذلك يشمل إلغاء قانون الطّرد اليهود والعرب معًا. وإن كان قرار طرد اليهود ـــ من حيث الزّمن ـــ جاء متقدّما على قرار طرد العرب من إسبانيا. ألسنا اليوم في ظلّ هذا النّظام العالميّ الجديد في حاجة إلى إبراز هذا التّاريخ المشترك للعرب واليهود معًا بعظمته وآلامه حتّى نخفّف من حدّة التوتّر بينهم اليوم ليَبْنُوا مستقبلا مشتركا عظيما وبدون ألم ؟ ألم يقع اختيار مدريد عاصمة إسبانيا منذ بضعة أشهر فقط نقطة لقاء وانطلاق لليهود والعرب لبناء هذا المستقبل الزّاهر في ظلّ التّآخي والأمن والمحبّة ؟ ألم يقم العرب واليهود الأندلسيّون في الماضي بجهود جبّارة في سبيل نقل عصارة الفكر الإنساني إلى أوربا فبنت عليها نهضتها الحديثة التي تنعم بخيراتها شعوب المعمورة قاطبة ؟

إنّ مجلّة «دراسات أندلسيّة» وهي تنادي بتعميم إلغاء قانون الطّرد على اليهود والعرب معا من منطلق حضاري وثقافي لتأمل أن يستجيب جلالة ملك إسبانيا خوان كارلوس لهذا النّداء، وما ذلك بالأمر العسير على جلالته، وقد برهن في مناسبات عدّة على تمسّكه بمبادىء الحق والعدالة والخير لكلّ الشعوب والأمم التي تألّمت سابقا، ومازال بعضها ـــ كالفلسطينيّين ـــ يئنّ تحت وطأة العذاب والألم حاضرًا.

إنّ مجلّة «دراسات أندلسيّة» بما تنشره من بحوث جادّة حسب مناهج البحث العلميّ الصّحيح، تحاول أن تساهم في تطوير نظرتنا إلى بعض الأحداث الكبرى التي غيّرت مجرى التّاريخ العالمي. ومن هذه الأحداث سقوط غرناطة ـــ عاصمة دولة بني الأحمر ـــ وقد مرّ عليه في هذا العام 1992، 500 سنة مسيحيّة. فما من كتاب في التّاريخ الأندلسي ـــ وخاصّة لدى المؤرّخين العرب ـــ إلاّ وأرجع أسباب سقوط غرناطة إلى الأندلسيين أنفسهم حكّاما وقادة، مثقفين ومفكّرين، خاصّةً وعامّةً. فالخيانة والخنوع والتّكالب على الملذّات والأنانيّة كلمات نجدها تتكرّر في كلّ مصدر ومرجع. بينما الحقيقة أعقد من ذلك، وتحتاج إلى مزيد التعمّق. ذلك أنّ سقوط غرناطة في أواخر القرن 15/9 هو حتميّة دينيّة وسياسيّة وعسكريّة بعد أن فتح الأتراك المسلمون مدينة القسطنطينيّة سنة 1453. وكانت هذه المدينة منذ عصور خالية العاصمة السّياسيّة والعسكريّة الكبرى للمسيحيّة بالمشرق. فلم يكن للعالم المسيحي أن ينسى مثل هذا الحدث. وكان لابدّ من حدث عظيم آخر يعيد ـــ في نظر المسيحيّين ـــ التّوازن إلى القلوب والنّفوس. فكان سقوط غرناطة ـــ عاصمة الإسلام الكبرى في أوربّا المسيحيّة ـــ حدثا أعاد هذا التّوازن إلى العالم شرقيّه وغربيّه : دينيًا ونفسيًا، سياسيًا وعسكريًا.

د. جمعة شيخة

مدير المجلّة

# نـداء تسامـح وسـلام...
# إلى جلالـة ملـك إسبانيـا خـوان كارلـوس

* * *

في شهر أكتوبر الماضي (سنة 1991)، اتجهت الأنظار، لا بالمشرق والمغرب فحسب، بل كذلك بسائر بلدان الدنيا العامرة إلى مدريد، حيث انعقد مؤتمر السلام المنشود بين العرب وإسرائيل بمشاركة فلسطين. فقد استبشرنا عندئذ، نحن العرب والمسلمين أجمعين، باختيار عاصمة الدولة الإسبانية لإيواء هذا الحدث المشهود.

وذلك أنّ إسبانيا كانت، خلال قرون طوال، قرون الحضارة الأندلسية الزاهرة، بلادا عربية لا إسلامية فحسب، بل كذلك نصرانية ويهوديّة تعانقت على أرضها إذّاك الديانات الكتابية الثلاث، ــ وإن طال الصراع عليها بين الهلال والصليب ــ ، حتى ظلّت الأندلس مضرب الأمثال في التسامح الديني والحرية الفكرية.

وقد زاد استبشارنا إذّاك بمؤتمر السلام، وإسبانيا تستعدّ للاحتفال بالذكرى المئوية الخامسة لاكتشاف القارة الأمريكية سنة 1492، أملنا في أن تعيد هذه الدولة الصديقة، للدول العربية والإسلامية النظر لما وقع في هذه السّنة بالذات من احتلال غرناطة، ولما جرى من قبل وبعد ذلك من الاضطهاد والطرد للمسلمين واليهود أجمعين.

وإذ أعادت إسبانيا اليوم النظر في تلك المآسي، فألغى جلالة ملكها في منتهى شهر مارس المرسوم الذي بمقتضاه وقع طرد اليهود من كامل بلاد شبه الجزيرة الإيبيرية، فإنّنا معشر العرب والمسلمين نطلب من إسبانيا ــ اعتبارا لما بيننا من علاقات الصداقة المتينة، وتقديرا لماضينا المشترك الحافل بحضارة كانت من أبهى الحضارات الإنسانية، أن تبادر بإلغاء سائر المراسيم لاسيما التي وقع بمقتضاها طرد ما تبقى بإسبانيا من المسلمين الموركسيين في سنتي 1609 و1610. (مرسوم سبتمبر 1609 ومرسوم ديسمبر 1609 ومرسوم جانفي 1610 وقرار ماي 1610...)

رئيس الجمعية التونسية للدراسات
الأندلسيّة

د. فرحات الدشراوي

# مملكة إشبيلية في القرن 11/5
## (القسم الثاني)*

بقلم د. فرحات الدّشراوي

«وأمّا مُلوكُ الطوائف بالأندلس فَاقْتسَمُوا أَلْقَابَ الخلافة وَتوَزَّعُوها لِقُوَّةِ إستِبْدادِهم عليها بما كانوا من قِبِلِهَا وَعَصَبِيّتِهَا..»[1].

هكذا أجْمَلَ صاحبُ «المقدّمة» القَوْلَ، ـــ على عَادَتِهِ في الإلماع عَنْ جَوَاهِر الأحداث والكشف عن حَقَائِقِ الوقائع ـــ في أمر ملوك الطوائف إجمالا بأبلغ عبارة وأوجز إشارة؛ فلقد اقتسموا من الخلافة الألقاب، فلم يَتوزَّعُوا منها إلاّ «السِّمَاتِ». لأنه لم يكن لهم منها إلاّ صُورَتُها وقد تلاشى عِزُّها بما انفصَمَ من عُرْوةِ وَحْدَتِهَا، وَتَمَزّقَ من شَمْل كَلِمَتِها؛ فلذلك تَفرَّقُوا دُوَيلاَتٍ متنازعةً على السيادة الفائقة الغالبة، وانقسموا طوائف على أساس العصائب العربية أو البربرية أو الصقلبية، وتطاولوا على الرتبة الخلافية الجامعة فانْتَحلُوا لذلك ألقابها لكنّهم لم يلبسوا من الخلافة إلا جِلْدَتَهَا ولا فازُوا منها إلاّ بالقشرة فتلقّبوا بالنّاصر والمنصور والمعتضد والمعتمد وأمثالها حتى نَعَى عليهم ابن رشيق قائلا (بسيط) :

مِمَّا يُزَهِّدُني في أَرْضِ أَنْدَلُسٍ ... أسماءُ مُعْتَمِدٍ فِيهَا وَمُعْتَضِدِ
أَلْقَابُ مَمْلَكَةٍ في غير مَوْضِعِهَا ... كالهِرّ يحكي انتفاخا صَوْلَةَ الأَسَدِ

اذَنْ اتّخذَ مُلوكُ الطَّوَائِفِ أَلْقَابَ الخلافة، وليس لهم في حقيقة أَمْرِهِمْ من عزّ الدولة، ولا قُوّة المُلْك ولا مَجْدِ السُّلْطَنَة، ما يُبَرِّرُ انْتحالَهُم إيّاهَا، لأنه قد تَغَيَّرُ الحَالُ بالأندلس تغيُّرًا عَمِيقًا خلال الربع الأول من القرن 11/5 مُذْ هوى نجم الخلافة واندَثَرَ مُلْكُ بني مروان بِها وتَفَكَّكَتْ وَحْدَتُها التي حَبَكَ حَبْلَهَا النّاصِرُ لدين الله؛ فَلَقَدْ كانت مِنْ

(*) راجع القسم I في العدد 7 من مجلّة دراسات أندلسيّة ص 27.

(1) ابن خلدون : المقدّمة ط : مصطفى محمد. القاهرة ص : 229.

قَبْلَ أَرْجَاءُ البِلَادِ، مِنْ جَبَلِ الفَتْحِ الى جبال البِرْت وما وراءها شَمَالاً تُرَدِّدُ بِهَا الأَصْدَاءُ مَا كَانَ لِعَبْدِ الرحمان من المجد القاهر والعِزِّ الباهر والشَّوْكَةِ الهَائِلَة، والهيبة الملكيَّة الفَاخِرَة؛ وكذلِكَ ذاعَ في البلاد من بعْدِه صِيتُ محمّد بن أبي عامر المنصور لِشدّة «ما أَثْخَنَ في أهل الكُفْر وخَضَدَ مِنْ شَوْكَةِ الطُّغَاة» في ما وراء الثَّغْر الأَعْلَى؛ أمّا وقد دَال على قرطبة عاصمة الخلافة المَرْوانيَّة وقاعدة الوحدة العربية والكلمة الإسلامية مَا دَالَ مِنْ صُرُوف الزمان، فإنه صَارَ يتألّق في النصف الثاني من القرن 11/5 بِسَمَاءِ شبه الجزيرة الإيبرية نجمُ لُذْرِيق Rodrigue، فذاعت الأخبار بعظمة بأسه ونَوَّهَتْ الرُّكْبَانُ بِـ«القَمْبيطُور» وبُطولته، وأصبح المجدُ بِهَا لاَ مَجْدَ المنصور «Al MANZ'OR»، بل مَجْد أذْفونش ALPHONSE، «الطَّاغية» بن فَرْانْدُه و«الطَّاغية» لُذْرِيق.

لقد لطّخ إذنْ أصحابُ التَّواريخ الأَندلسية الصّورة التي رسموها لملوك الطوائف تلطيخا فاحِشا وَسَوَّدُوها تَسْوِيدًا بليغا؛ لأنَّ الصورة التي خلّدها التاريخ بذكرهم هي صُورَةُ الوَهَنِ الكبير والعَجْزِ الشامل لجميعهم. فلقد صَوَّرَهم ابن حزم مثلا — وقد عاصرهم — على صورة الفشل والمَذَلَّة؛ وكذلك رَسَمَ عنْهُمُ ٱبْنُ حَيَّانٍ — مُؤرِّخ الأندلس بلا منازع — وقد عاصرهم أيضا — صُورَةً قَاتِمَةً، صَبَّ عليها من جَام سُخْطِهِ، وحُرْقَةِ أَلَمِهِ؛ فهم في نظره قد أَرْكَسَتْهُم الذُّنُوبُ وَوَصَمَتْهُمُ العُيُوبُ، فَلَيْسُوا في سبيل الرُّشد بأتقياء ولا على معاني الغيّ بأقوياء، نشءٌ من الناس هامل، يعلّلون نفوسهم بالباطل؛ من أدلّ الدلائل على فرط جهلهم بشأنهم/ اغترارهم بزمانهم وبِعَادهم عن طاعة خالقهم ورَفضهم وصيّة رسول نبيهم عليه السلام، وهو وَهْمٌ عن النظر في عاقبة أمرهم وغفلتهم عن سدّ ثغرهم، حتى لَظلّ عدوّهم الساعي لإطفاء نورهم يتبجّح عراض ديارهم ويستقرى بسائط بقاعهم يقطع كل يوم طرفا منهم وسرامة. ومن لدينا وحوالينا من أهل كلمتنا صموت عن ذكرهم، لَهَاتٌ عن بثهم، ما أن يسمع عندنا في مسجد من مساجدنا ومحفل من محافلنا مذكر بهم أو داعٍ لهم فضل عن ناظر إليهم أو مواس لهم، حتى كَأَنْ ليسوا منّا وكأنَّ فَتْقَهم ليس بمفض إلينا، قد بخلنا عليهم بالدعاء بخلنا بالغناء عجائب مغربة فاتت التقدير وعرضت للتغيير، ولله عاقبة الأمور وإليه المصير»(2).

وكذلك نظر لسان الدين بن الخطيب في القرن 14/8 إلى الأندلس مع ملوك الطوائف، وقد ضاع ما ضاع من دررِ قِلاَدَةِ عِزِّهَا؛ فلا قرطبة للإسلام بقيت، ولا إشبيلية نَجت من قبضة «القاسي»، ولا طليطلة رجعت مُذْ آستباحها أذْفونش؛ فلم يبق للإسلام عندئذ إلا بلدة غرناطة صامدة في وجه الخطوب، تقاوم صروف الدهر الغشوم؛ لذلك سال على قَلَمِهِ، وهو يذكر أحوالهم في صفحات «أعمال الأعلام...» أَلَمُ الحَسْرَةِ على ما أصاب الأندلس في ظِلِّ دولتهم من نَكْبَة الدهر وَوَخْزَةِ الزَّمن؛ لكنّه أَمَاطَ اللّثام عن أَسْرَارِ مأسَاتِهم في هذه النبذة الوجيزة البليغة فقال : «وذهب أَهْلُ الأندلس من الانشقاق،

(2) ابن حيّان : كتاب «المتين» (مفقود) نقلنا هذه الفقرة عن كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسام.

والانشعاب والافتراق إلى حيث لم يذهب كثير من أهل الأقطار مع امتيازها بالمحلّ القريب، والخِطّة المجاورة لعبّاد الصّليب، ليس لأحدهم في الخلافة وارثٌ ولا في الإمارة سَبَبٌ، ولا في الفروسيّة نسب، ولا في شروط الإمامة مُكْتَسَبٌ... وهم ما بين مَجْبُوب وبَرْبَرِيّ مَجْلُوب، ومُجَنّد غَيْر مَحْبُوب وَغُفْلٍ ليس في السَّرَاةِ بِمَحْسُوب؛ ما منهم مَنْ يَرْضَى أن يُسَمَّى ثائرا ولا لِحِزْبِ الحق مُغايِرًا؛ وقصارى أحدهم أن يقول: وأقِيمُ على ما بيدي، حتّى يَتَعَيَّنَ من يستحِقُّ الخُرُوجَ به إليه! ولو جاءه عُمَرُ بن عبد العزيز، لم يُقْبِل عليه، ولاَ لَقِيَ خَيْرًا لَدَيْهِ؛ ولكنّهم اسْتَوْفَوا في ذلك آجالاً وأَعْمَارًا، وخلّفوا آثارا وإن كانوا لم يبالوا اغترارا، من معتمد ومعتضد... جَلَبْنَا منهم ذِكْرًا ليَغْتبط مُطَالِعُهُ بحاله، ويرضى الوَاقِفُ عليه من زمانه، ويبتهج بشأنه، ويرى أنه أوثق عهده وأَحْكَمَ عَقْدَه، وأَرْحَبَ عَطَنًا، وآمن وَطنا، وسبحان من لاَتَزِنُ الدّنيا عنده جناح بَعُوضَةٍ، ومن لم يرض لأوليائه الكرام عليه غير ما لديه.»[3]

لقد جرى لسان الدين بن الخطيب في كلامه عن ملوك الطوائف، — كما جرى من جاء قبله من أصحاب التواريخ، مثل الفتح بن خاقان وابن بَسّام، وابن الأبّار، وابن الكَرْدَبُوس، وابن عُمَيْرة الضّبّي، وغيرهم — مجرى ابن حبّان الذي قضى أخصب فترة مِنْ عُمُرِه[4] فترة التأليف لكتابي «المتين» و«المقتبس في أخبار بَلَدِ الأندلس»، في عهد بني جهور بقرطبة والمعتضد بن عباد بإشبيلية، وكذلك في العقد الأول من عهد المعتمد على الله؛ فكان ابن حيان إذن شاهد عيان لحال الفرقة والشقاق التي قضت على عزّ أهل الأندلس، شاهد بها ما ساد من «الاغترار بالأمل والاستناد إلى أُمَرَاء الفُرْقَة الهَمَل، الذين هم منهم ما بين فَشِلٍ وَوَكَلٍ، يَصُدُّونهم عن سواء السبيل ويُلْبِسُونَ عليهم وضُوح الدّليل...».

فلذلك نحن نلِحُّ في الرجوع إليه أكثر مما نرجع إلى غَيْرِه، لبيان الملامح الكبرى من صورة الانحلال الذى دَهَمَ البِلادَ مع ملوك الطوائف في هذا القرن 11/5، فإنّ ابن حيّان حقيق بأن يُعَدَّ من أعلام التاريخ الذين مهّدوا السبيل لابن خلدون مثل الطبري والمَسْعُودى وابن الأثير؛ فهو ذو نظر ثاقب وقدرة نادرة على تحليل الوقائع وتمحيص عللها وأسبابها، وملاحظة تَبَايُنِهَا وتَنَاسُبِها، وإدراك غايات الأحداث وأثرها في تَطور الأَحْوَالِ وتَبَدُّل مراتبها، حريصٌ على تحكيم النظر فيما يقيّد من أخبار قطره ووقائع عصره، حادّ البصيرة بمجاري الأمور وبما يتولّد عن تقلّبات الدهر من مظاهر الانتقال، وعظيم التغيّر وعميق التبدّل.

هذا وإنّ ابن حيان لَيَبْدُو لَنَا مِنْ كِتَابِهِ «المُقْتَبِس» ومن الفقرات الطويلة التي نقلها ابن بسّام في «الذخيرة» من كتابه «المَتِين» عارفا بطبائع السياسة وقواعدها، مُلِمًّا بأصول

---

(3) «أعمال الأعلام» ص 144.

(4) ولد ابن حيّان بقرطبة سنة 987/377 وبها توفّي سنة 1076/469.

الدُوَل ومبادىء قُوّتِها وَعِزِّها، وبأحْوَال القائمين بها من ملوكها وسائر أُمرائها ورجالها، مستوعبا لأسباب نُمُوّها أو ضعفها وآنحلالها.

فلذلك نراه قد وصف وصفا دقيقا ما تفطّن إليه من التحوّل العظيم الذي طرأ على الأندلس بزوال نظام الخلافة فأدرك أنّ دولة الإسلام ببلاده قد دالت، وأنّ ما تفرّق من شمل الأمة وما تمزّق من أمْرِ الدعوة باضمحلال العصبية المروانية، وما انكسر من وحدة البلاد السياسية تحت الرايةِ الخلافية أصبح يُنْذِرُ بالدّمار بآعتبار الأندلس مجاورة لدار الكفر، متصلة بدار الحرب، معرضة لمطامع أمراء الدول الإسبانية ومطامح الملّة النصرانية قاطبة في استرجاعها لحكم الصليب.

## ولاية المعتمد على الله 461 ــ 1069/484 ــ 1092

أدركت المنايا المعتضد بالله، سنة 1069/461، وبقلبه كثير من الغمّ من أجل ما كان يتهدّد المملكة من الخطر من جهتين، جهة الشمال وجهة الجنوب من وراء البحر؛ أما الخطر من جهة الشمال فقد تفاقم عندئذ بما آستفحل من شوكة النصارى بممالك إسبانيا الشمالية وما تأكّد من عزم ملك قَشْتَالَة فِرْذِلَنْدُه الأول (Ferdinand I^er Roi de CASTILLE) على الزّحف نحو الأندلس بمن تجمّع لديه من العساكر المسيحية المتحمّسة لقتال المسلمين، وطردهم من الأوطان التي اغتصبوها وإرجاعها إلى حكم الصليب (Reconquista). وأما الخطر الثاني الذي بدأ يلوح إذاك من جهة الجنوب فهو خطر الأقوام البربرية التي قامت ببلاد المغرب تهزّها دعوة دينيّة وسياسية، وكان يقودها أمير قبائل صنهاجة العتيدة يوسف بن تاشفين الذى جاءت الأخبار إلى إشبيلية بأنه ينوي العبور إلى الأندلس لتعزيز سلطان من بها من أهل الطوائف البربرية.

وممّا زاد المعتضد غمّا على غمّه هذا، أنه كان يرى الموت قد أدركه وهو عاجز عن الاستيلاء على قرطبة، فلم يحقق أمنيته الغالية ببعث مجد الخلافة، وتوحيد الأندلس تحت راية بني عبّاد وسلطانهم.

فلذلك كان المعتضد قد حرص على إعداد العدّة لتأمين المملكة ممّا يُهَدّدُهَا من الخطر من جهة الشمال، فهادن النصارى، وصالح بالخصوص صاحب قشتالة على أن يدفع إليه الضريبة، وأن يعترف الملك الإسباني بامتداد نفوذ إشبيلية على نواحي قَرْمونَة، ورُنْدَة، ومَوْرُور، وأُرْكُش، ولَبْلَة، وَوَلْبَة وشَلْطِيش، وشَنْتَمَارِيَة الغَرْب؛ وأما من جهة الجنوب، لاتقاء ما قد يتطرّق المملكة من خطر برابرة المغرب، فإنه عَمَدَ الى تحصين الجَزِيرَة الخَضْرَاء، لتكون حاجزا منيعا من الحملات البحرية.

ولم يكد المعتضد بالله يموت إذن إلا وقد آطمأنّت نفسه بعض الإطمئنان على مملكة شيّدها بكلّ حزم وعزيمة وقلّد أمرها ولده وَوَلِيّ عَهْدِه، أبا القاسم محمد الملقّب بالظّافر وبالمؤيّد أوّلا ثم بالمُعْتَمِد على الله.

تجمع المصادر على الإطراء على هذا الملك بما آكتمل عنده من صفات الملك، :

حُسْنَ سِيرَةٍ وٱستقامة سلوكٍ، رِفْقًا بالرعيّة، وهمّةً عالية في تدبير الأمور، مع رباطة الجأش والشجاعة الفائقة، ثم إنه تميّز بين الملوك بالبراعة في النثر والشعر التي ذاع بها ذكره في المغرب والمشرق، حتى عدّ من فحول الشعراء وأئمة الكتابة؛ ففي ذلك يقول ابن الصَّيْرَفي مما نقله ابن الخطيب:

«... فَذٌّ في البلاغة، طرف في الشعر والكتابة، بارع النظم والنثر، كثير الأدب، جزل الألفاظ، كثير المعاني، حرّ المآخذ، لَدِن معاطف الكلام، رقيق الحاشية، كثيف المتن، كثير البديع، رائق الديباجة، لائق الاستعارة، حسن الإشارة، جَمُّ التوليد؛ لم ينشده من الوزراء والشعراء أشعر منه، على كثرة ما ٱجْتُلِبَ إليه من أعلاق الثناء ونُثِرَ عليه من دُرّ الحَمْد، وَوُضِعَ في يَدَيْهِ من بُرّ القريض...»[5].

وكان أوّل ما سمت به همّته إلى القيام به، تحقيق أُمْنِيَّة والده بالاستيلاء على قرطبة، فوطّن نفسه على تملّكها حتى تهيّأ له ذلك وزال بها ما كانَ قد قام بها لِبَني جَهْوَر من السلطان.

وقد أفْرَدَ مؤرّخُ الأندلس في القرن 11/5 أبو مروان بن حَيَّان كتابًا لِبَيَان مَا دَهَمَ قرطبة من أحداث الفتنة التي حَلَّتْ بِهَا منذ نهاية الخلافة، حتى ٱنخرم ما استقام بها من الأمر لبني جَهْوَر في أيام المعتضد بإشبيلية، وَسَمَّى كتابه هذا «البَطْشَة الكُبْرى»؛ وَعَنْهُ نَقَلَ سَائِرُ المؤرّخين مثل ابن بَسَّام في «الذخيرة»... أو ابن الخطيب في «أعمال الأعلام»... وفيه وَضَّحَ ابن حَيَّان كيف ٱلتاثت السِّيَاسَةُ التي أحكمها أبو الوَليد محمّد ابن جَهْوَر، على ٱبْنِه عَبْد الملك حتى ٱضطربت ٱضطرابا شديدا بما كَانَ من النّزاع بَيْنَهُ وبَيْنَ ابن ذي النُّون صاحب طُلَيْطِلَة، ولِما حَصَلَ من مُدَاخلَةِ بني عبّاد بينهما، إلى أنْ آل الحالُ بِقُرْطُبَة حَالَ الفريسة السائغة لِصائِدِها، فٱحْتَوى عليها المُعْتَمِدُ بعد أنْ رَكَنَتْ لِسلطانه، وٱنتهت بها مدّة بني جَهْوَر التي بلغت أربعين سنة إلاّ يَسِيرًا مُذْ حَوَى بها نَجْمُ الخلافة الأُمَوِيّة.

وعندما دَخَلَت قرطبة في أمره، وصل إليها فَأَنَّسَ أَهْلَهَا وبَثَّ المعروف فيها وأَحْسَنَ السيرة في أهلها؛ وَوَلّى عليها ابنه الحاجبَ سِرَاجَ الدَّوْلَة...»[6].

لَكِنَّ صَاحِب طُلَيْطِلَة ابنَ ذي النُّون وَاطَأَ في أمرِ قرطبة أَحَدَ قُوَّادِ الحصون المجاورة لها يُدْعَى الحَكَمَ بن عُكَاشَة؛ فَدَهَمَهَا وقتل وَالِيَهَا سِرَاج الدولة، في جمادى الآخرة سنة 1076/467 ثم لم يلبث أن اعتل بها ومات؛ فبادر عندئذ أهل قرطبة إلى القيام بدعوة المعتمد الذي نهض إليها وٱسْتَوْلَى عليها بعد أن قُتِل ابن عكاشة، فٱتَّصَلَتْ بها بعد ذلك طاعته ووَلّى عليها وَلَدَه المُلَقَّبَ بالمأمون.

**الصراع بين مملكة إشبيلية ومملكة قشتالة**

لم تلبث المهادنة التي كانت قائمة بين ملوك الطوائف وملوك النصارى في شمال

(5) أعمال الأعلام... ص 157.

(6) أعمال الأعلام: ص 158 (لم تبلغ سِنُّ ولد المعتمد هذا السادسة عشر.)

إسبانيا أن آحتلت عندما استوثق الأمر للمعتمد بالله في مملكة إشبيلية بالاستيلاء على قرطبة وَتَعَيُّنِهِ لذلك بين سائر ملوك الأندلس، لإعلاء كلمة الإسلام بها والذود عن الدّين أمام الدعوة النصرانية إلى الإسترجاع Reconquista؛ فسرعان ما تَوَتَّرتْ العلاقة بينه وبين ملك قَشْتَالَة الجديد، أذفُونش بن فِرْنِلاَنْدُهُ (Alfonso fils de FERDINAND).

وذلك أنّه لم يكن بُدٌّ من آنخرام الهدنة بما اشتدّ من شوكة النصرانية مُنْذُ ولاية إذ فُونْش الأمر في قشتالة، وبما اشتَدَّ كذلك من شوكة الإسلام مُنْذُ ولاية المعتمد على الله الأمر في إشْبِيلِيَة، لأنّ كلاًّ منهما تصَدَّر من جهته للزّعامة السياسيّة والعسكرية وللوقوف في وجه خصمه اعتبارا لما كان التاريخ يفرضه في مجراه منذ الفتح الإسلامي لأسبانيا من حتميّة الصراع بين النصرانية والإسلام.

فعندما استولى المعتمد على الله على قرطبة عاصمة الخلافة الأموية بالأندلس في أيام عزّها الفائق وقوّتها الغالبة، فازدادتْ بذلك مَمْلَكَةُ إشْبِيلِيَة سُؤْدَدًا وَعَظَمَةً، خشِيَ صاحبُ قشتالة أذفُونش السادس هذا، أن تُعظم هَيْبَةُ المعتمد في نفوس المسلمين وأن تسترجع الدعوة إلى توحيد الأندلس تحت لواء بني عباد ــ خلفا لبني أميّة ــ ما كان قد فتر من قوّتها وأثرها في منتهى عهد المُعْتَضد بالله.

وإنّه ليس من العجب أن يضطرم ما كان خامِدًا من نار العداوة ويشتدّ الصراع بين قَشْتَالة وإشبيلية؛ فَقَدْ صارت كلُّ منهما المَمْلَكَةَ الفَائِقَةَ في صَنْفِهَا وصار كلّ من المعتمد على الله أذفُونش السَّادِس الملكَ الزَّعِيمَ في صفّه؛ وليس من العجب كذلك أن يؤول الحال بالمعتمد إلى الوقوف في وجه أذفُونش وذلك أنّه كان له من خصال المروءة وطبائع الفتوّة الأصيلَة في صَلِيبَته العربية ما يؤهّله للقيام بجلائل الأمور في مَوَاقِفِ الجدّ والحزم، والاضطلاع بجسام الأعمال في الشدّة والحرب؛ ولأنه تَوَفَّر لَهُ ما كان يُعْرَفُ عِنْدَ ذَوِي الهِمَّة من الملوك من الخصال، يَقَظَةَ فِطْنَةٍ وَحِدَّة نظرٍ، بُعْدَ غَوْرٍ وحُسْنَ تَجْرِبَة، رَبَاطَةَ جَأْشٍ وَقُوَّةَ بَأْسٍ. ولم يَغْفل المؤرّخون عما عرف به المعتمد من خصال الملك هذه، إلاّ أنه ذاع صيته شاعرا واشتهر ما كان منقطعا إليه أيام إمارته بمدينة شِلْب (Silves) من حياة اللّهو والترف، والمجون، فَطَغَتْ صُورَتُه شاعرا ماجنًا على صورته ملكا هُمَامًا حَازِمًا، وارتَسَمَتْ صُورَتُه مَلِكًا لاَ أَثَرَ له إلا أثرُ الشعر، ولا شأنَ له يُذْكَرُ في باب عظمَة المُلك وحسن السياسة وصلاح التدبير؛ بل إنّه بِقَدْرِ ما ارْتَسَمَتْ في الذّاكرة العربية مَغْرِبًا وَمَشْرِقًا كذلك صُورَتُه شاعرا عَذْبَ القَرِيحَة، حَسَنَ القَوْلِ، بَدِيعَ النَّظم بِقَدرِ مَا شاع ذِكْرُهُ مَلِكًا خَامِلَ الحَالِ ضعيفًا كسائر ملوك الطوائف إذاك، باعتبارهم لا قدرة لهم على ضبط دولتهم ولا صَوَاب عندهم ولاَ بصيرة في سياسة أمرهم.

(يتبع)

# في الموشحات الأندلسية
# في مقدمة ابن خلدون
# (أو في انتظار طبعة نقديّة تونسيّة
# لكتاب العبر) *

بقلم الأستاذ:
حسين اليعقوبي
كلية الآداب ـــ القيروان

* قال الأستاذ محمد اليعلاوي يوم تكريمه بكليّة الآداب بمنّوبة ـــ وقد أحيل على التقاعد ـــ: ليس هذا التكريم إلاّ «قتلا مرتين» وأنشد لأبي العتاهية في تأثر (طويل):

سَيُعْرِضُ عَنْ ذِكْرِي وَتُنسَى مَوَدَّتِي ... وَيَحْدُثُ بَعْدِي لِلْخَلِيلِ خَلِيلُ

قائله نرفع ـــ بمناسبة صدور المُقْفى ـــ هذا المقال وصلا للذكر واعترافا بالجميل.

حَدَّدَ الدّكتور عبد الواحد وافي ـــ مقاصده من نشر مقدّمة ابن خلدون (ت: 1406/808) في طبعة محققة[1]، وحصرها في أغراض منها تكملة ما في الطّبعات السّابقة[2] من نقص بالموازنة خاصّة بين طبعة القاهرة (1858/1272) بإشراف الشّيخ نصر الهوريني[3] وطبعة باريس (1858م) بإشراف المستشرق كاترمير E. Quatremère[4].

(1) صدرت الطبعة الأولى ج I ـــ 1958 / ج II 1959 / ج III 1960 ـــ بمصر. وقد اعتمدت هنا ط: III منقحة ومصورة ـــ مصر. 1979 (التاريخ من رقم الإيداع).

(2) هذه الطبعات عديدة وأكثرها انتشارا الطبعات التجارية.

(3) انظر ما قاله فيها عبد الرحمان بدوي : في مؤلفات ابن خلدون: ص ص: 217-218 ـــ مصر: 1962.

(4) نفس المرجع : ص ص 213-217 ـــ وهي مفقودة في المكتبات العامة بتونس.

ثم وازن بين ما في الطبعتين وما في مخطوطة دار الكتب المصرية[5] وهي ــ والعهدة عليه ــ «منقولة عن نسخة راجعها ابن خلدون نفسه»[6] ولهذا جاءت هذه الطبعة «زائدة في متنها الأصلي نحو ثمانين صفحة عن جميع الطبعات المتداولة في مصر والعالم العربيّ»[7].

وقد تعرض عبد الرحمان بدوي إلى الكيفيّة التي تمّ بها هذا التحقيق فقال إنها : «مزيج من نشرة «كاترمير» وطبعة بولاق دون الرّجوع إلى مخطوطات «المقدّمة» ومقارنتها بعضها ببعض وإثبات الفروق بين النسخ الخطيّة كما يقتضي ذلك المنهج العلميّ والنّقد الفيلولوجي في تحقيق النّصوص»[8].

ويعضد ما قاله د. بدوي اقتصار المحقّق في الحذف والزّيادة على النّصوص المنشورة. فيعلّل مثلا الحذف التحكمي بمجرّد «رغبة المشرفين على الطبع والنشر في تصغير حجم المقدّمة حتى تقلّ نفقات الطبع»[9]. والحقيقة أنّ هذا الحذف يتجاوز الاعتبارات التّجاريّة والتعليميّة إلى اعتبارات قد تكون أكثر عمقًا، ذلك أنّ القائمين على هذا النّوع من النشر ــ في لبنان ــ مسيحيّون والمستهلكين لهذه المنشورات هم بالدّرجة الأولى من الشباب المسيحيّ المتعلّم في المدارس النظاميّة وهي مدارس ظهرت مع بداية الاستعمار وفتحت أبوابها لإغراء أبناء المسلمين فأوجس النّاس خيفة من أغراضها التبشيريّة فكان يوسف بن اسماعيل النباهي يخطب في النّاس في ذلك وقد جمعت خطبه تحت عنوان : «إرشاد الحيارى في تحذير المسلمين من مدارس النّصارى»، وأفتى بكفر من يدخل هذه المدارس ويفضّلها على مدارس السلطان عبد المجيد[10].

واقتصار المحقّق على تتبّع الحذف في بعض المطبوع وإهماله كليّة للنسخ الخطيّة حجب دونه نتائج على جانب من الأهميّة، كسقوط فصل الموشّحات من بعض النّسخ الخطيّة[11]،



---

(5) مخطوطة رقم : 355 (تاريخ : تيمور).

(6) مقدمة تحقيق «المقدمة» لوافي ــ ص 13.

(7) نفس المرجع ــ ص 13.

(8) بدوي ــ مؤلفات ابن خلدون : ص 221 ويقع نقد تحقيق وافي بين صص 221 ــ 222.

(9) مقدمة تحقيق «المقدمة» لوافي ــ ص: 13.

(10) مجموع رقم 2244 د.: (ذخيرة الخزانة العامة بالرباط ــ المغرب) ص ص: 1-75.

(11) انظر الكراس الثامن من نسخة مصورة للمقدّمة رقم 21805 (م: وطنيّة ــ تونس) ونجد في الكرّاس الأول في صفحة التملك: «هذه مسودّة المقدمة من كتاب العبر... قابلتها جهدي وصححتها وليس يوجد في نسخها أصح منها وكتب مؤلفها عبد الرحمان ابن خلدون.» وقد لاحظ المالك أن الإقرار والمراجعة «بخط مؤلف الكتاب ابن خلدون رحمه الله» وتشتمل هذه الصورة التي أهداها إلى المكتبة ف. مونتاي V. Monteil على فهرسين: فهرس بخط فارسي لا ذكر فيه لفصل الموشحات والأزجال وعروض البلد والموالبا ودوبيت، وفهرس بخط ناسخ المتن ذكرت فيه هذه الفصول، وهي ممّا لا يشتمل عليه الكراس الثامن. وخط هذه الصورة لا يختلف عن خط نسخة فاس فلعله لولاد الفاخوري (انظر هامش 21).

أو سقوط البيت والبيتين ــ أحيانًا ــ من الموشّح في النّسخ التي تُدرج الفصل[12]،

على أنّ إحجام مترجمي المقدمة عن إثبات هذا الفصل في ترجماتهم قد يعود لمبررات أخرى مثل صعوبة أداء دقائق هذا الفن[13].

أمّا الحذف المتعمّد فيقول في شأنه : «إنّه لا يستند إلى أيّ أساس ولا يعرف سببه بالضّبط.»[14]. ولكنّه مع ذلك يذكر أن طبعة دار الكتاب اللّبناني[15] وطبعة بيروت[16] قد أسقطتا من «المقدمة» بعض فقرات، وجُمَلا وكلمات حمل فيها ابن خلدون على مذاهب النّصارى وَوصفها بما لا يتفق مع عقائد النّاشرين»[17].

وجميع المحذوفات المشار إليها تبدو حديثة العهد. وكان عليه أن يقف أيضًا عند المحذوفات القديمة، خاصّة وأنّه تفطّن إلى ذلك في المقارنة الجزئيّة المشار إليها في قوله: «لَمّا كانت جميع الزيادات التي تختص بها طبعة باريس منقولة عن نسخ خطيّة موثوق بِهَا. وقد دلّ البحث على أن المؤلف نفسه قد أضَافَهَا إلى مقدمته في السنين الأخيرة من حياته...»[18]. ولكن بما أنّ ذلك قد يلزمه الرجوع إلى المخطوطات والقيام بالمقارنات، وهذا أمر قد يكون المُحَقِّق، حاول تلافيه منذ البداية، لذا بقي فصل الموشّحات على الصّورة التي عليها في التحقيق جديرًا بإعادة النّظر حتى على مستوى صياغة العبارة، فعدنا إليه بالتّحقيق وأكملنا ما كان ناقصًا، وأصلحنا ما كان خاطئًا ونبّهنا إلى ما حذف مع ذكر السّبب إذا توفّر، ووضّحنا ما غمض.

ومّما لاشكّ فيه أنّ مسألة الزيادة والحذف واردة فيما كتب ابن خلدن نفسه لأنّه أنجز نفس العمل مرّتين وفي ظرفين متباعدين زمانًا ومكانًا. أنجزه في المرّة الأولى في المغرب كما ذكر في «التعريف»[19] وقدّمه بدون تجريب إلى سلطان تونس سنة 784 هـ وأعاد إنجازه، إعادة جزئيّة،في المشرق بعد ما طرقته الألسن وتعاوره النّقد وحككه الدّرس[20]. والظّنّ أن

(12) انظر الأوراق: 71 و ــ 73 ظ ــ من المجموع رقم 8845 (م. وطنية ــ تونس).

(13) لا نجد ترجمة لهذا الفصل عند : دي صلان De Sane باريس ــ 1925 ــ 1956 ولا عند ف. روزنتال F. Rosenthal ــ نيويورك 1958 أو : ف. مونتاي V. Monteil باريس 1967 ــ 1968.

وقد حاول ستارن STERN في مجلة أندلس Andalus : تجاوز هذا العقبة.

(14) مقدمة تحقيق وافي للمقدمة : ص 13.

(15) هي التي أخرجتها المكتبة الأدبية ببيروت 1879.

(16) تمّت بإشراف رشيد عطية وعبد الله البستاني

(17) نفس المرجع ص 13.

(18) نفس المرجع ص 12.

(19) التعريف : ص 233 ط. الطنجي ــ القاهرة : 1951.

(20) انظر ذلك في ترجمة محمد بن عمار السخاوي : الضوء اللامع : ج 8 ص 232.ويبدو أنّ ابن خلدون قام بتعديل ثالث للمقدمة لأسباب عقائدية: التعريف ص 313 هامش 2.

النّسخة الحاملة لمراجعة ابن خلدون في دار الكتب المصرية هي صورة لهذا التنقيح ومنها أملى ابن خلدون سنة 1395/798 على الكاتب عبدالله بن الحسن المعروف بـ«وَلاَد الفاخوري» نسخة المقدمة (مع التّاريخ) وبعثها مع ركب الحجّ أو مع سفارة هدية[21] إلى خزائن «بني مرين» الموقّفة لطلبة العِلم «بجامع القرويين» من مدينة «فاس» حضرة ملكهم وكرسي سلطانهم»[22].

فلعل مسألة الزيادة والحذف ترتّبت عن سلسلة من النّسخ تنحدر من العمل الأوّل وسلسلة من النّسخ تنحدر من العمل الثاني.

وهذا الاحتمال واردٌ إذا لم يأت ما ينقضه. مثل هذه الملاحظة التي نجدها في «المقدمة» ص 7 ــ الهامش عدد I (ط. III ، المطبعة الأميريّة). وَنصُّهَا : «وُجِدَ في نسخة بخطّ بعض فضلاء المغاربة زيادة قبل قوله ... وبعد قوله ... إلى آخر مَا ذكر هنا إلاّ أنّه لم يقيّد الإمامة بالفارسيّة. لكن النّسخة المذكورة مختصرة عن هذه النّسخة المنقولة من خزانة الكتب الفاسية. ولم يقل فيها ثم كانت الرّحلة إلى المشرق إلخ...»[23].

ومن الملاحظات التي نسوقها أيضًا في هذا المضمار ما نجده في قطعة من المجموع رقم : 8845 (م ــ وطنية ــ تونس) ونصّها :

«الحمد لله : وجَدت في أصْل النّسخة المنتسخ منها زيادة في أوّلها، أسقطها النّاسخ ولم أدر علة ذلك. ونصّ تلك الزّيادة بعد سطر افتتاحها : قال ابن خلدون في كتابه الذي وسمه: «ترجمان العبر وديوان المبتدأ والخبر في ملك العرب والبربر ومن حاذاه من أهل الخاقان الأكبر... فهذا نصّ تلك الزيادة»[24]. ومن المعلوم أنّنا لا نعرف أن «المقدّمة» اختصرت لغاية تعليميّة ــ كما هو مألوف ــ في حياة ابن خلدون لأنّه كان لا يحبّ الاختصار ويرى العِلم وراء ذلك، ولكن نفهم ــ من خلال الملاحظة المذكورة في حقّ النّسخة المكتوبة بخط بعض فضلاء المغاربة، أنّ ذلك ربّما حدث في المغرب. وهذه النّسخة أيضا على اختصارها فيها زيادة مصدرها الأصل المنقول عَنْهُ الموجود بخزانة الكتب الفاسية[25]. فهل هذا الأصل هو الذي أهداه ابن خلدون ؟ بمعنى آخر هَل تختلف نسخة فاس الأصليّة ــ إن كانت هي المعتمدة هنا، وهي اليوم في عداد المفقود ــ عن نسخة القاهرة التي راجعها ابن خلدون[26].

ثم كم كان يكون مفيدا حصول هذه المقارنة لمعرفة مواطن التنقيح الذي قام به

(21) L. Provençal: Note sur l'Exemplaire: Kitab al ʿIBAR - P: 4 - Paris (?)

(22) نفس المرجع ص 3.

(23) ظهرت هذه الطبعة ببولاق مصر : 1320 هـ.

(24) الورقة : 71 و.

(25) المقدمة: ص 7. الهامش عدد 7 المطبعة الأميريّة. ويستعمل والفي الفارسية عوض الفاسية.

(26) انظر الهامش عدد 6.

ابن خلدون حتّى نجيب إجابة دقيقة عن أسئلة مثل هذا السؤال الذي يطرحه المقري (ت 1639/1041) في النفح[27] بعد ذكره ثمانيّة أبيات من موشّحة ابن الخطيب (ت 1374/767) — حين قال :

«إلى هذا الحدّ انتهى ابن خلدون من موشّحة لسان الدّين ولا أدري لِمَ لم يُكملها. وتمامها قوله...»[28] ثمّ يذكر بيتين في مدح محمد الخامس (الغنيّ بالله)[29]. وتفسير ذلك عندي :

1) إمّا أن ابن خلدون حاول أن يتدارك أمر مَا كان ضبطه في قسم التنظير حتى لا يقع في التناقض لأنّه قال: إنّ الموشّح «أكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات». وقد تجاوز لسان الدّين ذلك إلى عشرة، فكره ابن خلدون — على حبّه إيثار صديقه بإثبات أكثر ما يمكن من موشحته البديعة — أن يضيف هذه الزيادة الكبيرة.

2) إنّ هذا القسم المحذوف في المدح لربّما حذفه ابن خلدون ترفعًا على عادة أهل المراتب، لأنّ مدائحه للسلطان لم تكن غالبا إلّا وليدة اقتضاءات، ويفهم من «التعريف» أنّه أهمل انتحال الشّعر وعاف مدح هذه النماذج البشريّة المقترفة في عصره لأبشع الفظائع.

3) إنّ البيتين المحذوفين في الموشّح في مدح محمد ٧ الغني بالله الذي تنكر للسان الدين وساهم في تدبير مكيدة قتله شرّ قتل، كما تفيد ذلك الفقرة التي روى فيها ابن خلدون هذه النهاية المأسوية : وهي نهاية لا تختلف عن نهاية جدّ ابن خلدون. فإذا صحّ أنّ ابن خلدون قصد إلى هذا الحذف حتى لا يساهم في تخليد ذكرى من قتل الصدين الذي وصفه في الإحاطة في أخبار غرناطة أقصد وصف، فإن ذلك يكون من أبلغ «الوفاء» للصديق حيًا وميّتا، ويكون في هذه الأخلاق أحسن ما يرد به عنى المتحاملين على ابن خلدون[30].

وهذا الذي ذكرنا في موشحة لسان الدّين هو ضرب من الحذف وقد يُصْبح ضربًا من الزيادة إذا لم يكن في أيّ أصل وأضافه ناسخ من النسّاخ عند اطّلاعه على الموشحة كاملة. وهذا ما يطرأ عادة على النسخ التي تكون حصيلة أمّالٍ. ولاشكّ أن ابن خلدون

(27) ج VII، تحقيق إحسان عبّاس — د. صادر — بيروت : 1988.

(28) النّفح ج VII ص: 14.

(29) خامس ملوك بني الأحمر حكم ما بين 1354/755 — 1359/761 ثم ما بين 1362/764 — 1391/794.

(30) انظر في «التحامل» مقال الأستاذ: محمد الطالبي: التحامل على ابن خلدون: الشّعب عدد 88 — سبتمبر 1967 بتونس.
وكان قد أثار أيضا هذا الموضوع الأب أغناطيوس في تقديمه «الشفاء السائل» لابن خلدون — ط. بيروت 1959.

كان أملى مقدمته لمّا كان يدرسها في مِصْر. فهل من نُسخ نتيجة تلك الأمالي أكملها بعض أهل التحقيق بالعودة إلى نفس المصادر التي كان ابن خلدون يذكر أنّه استقى منها مادة عِلْمِهِ ؟

وقد تحصل الزيادة والنقص من غير هذا الوجه. ومثال ذلك مَا يسوقه مؤلّف (؟) «زهرة النيلوفر» أو «آخر الأمويين»[31] في سياق تاريخيّ ممزوج بالخيال القصصيّ، من زعم على لسان أحد الموريسكيين مفاده حصول تعديل في مخطوطات «كتاب العبر» حسب مشيئة السلطان في فاس[32] وحسب ما يَنفوس أصْحاب الدّير في الأسكوريال Escurial بأمْر من الملك «فيليب» Philippe[33] وهذا نصّ شهادة الموريسكي[34].

«إعلم يا أخي، أني عبدٌ مأمور... لا حول له ولا قوّة، وإني ما عُدتُ إلى طليطلة، من فاس، إلاّ بأمرٍ من الملك «فيليب» ... لأحمل إليه كتبًا من خزانة السلطان... إن القادر الذي لا يُعجزه شيء، قد شاء أن ينكشف أمر صَاحبي وخليلي، فأذاقه «فيليب» من السمّ القاتك، الذي أتيناه به من فاس حسب طلبه ! وإنّي، لا محال، هالك بالسمّ نفسه... إن عاجلاً، أو آجلاً ! ولن أترك حرًّا طليقًا، لأذيع خبر النسّاخ المائة والخمسين، الذين أنا منهم، نعمل، ليلاً، نهارًا... في إعادة كتابة ما لدينا من مخطوطات عربيّة ! ولعل السلطان... أدام الله عزّه، هو الذي أمر بالقضاء علينا، بعد أن علِمْنا من أمر ما أجراه النسّاخ من تعديلٍ على مخطوطات كتاب «العِبَر»، الذي حملناه معنا من خزانته ! والذي لا يحمل، في الأصل، كلمة «بربر» في عنوانه ! إعلم يا أخي، أن هذه شهادتي قبل أن أموت... وإنّي أقسم بالله العظيم، وبالقرآن الكريم، أنّي رأيت النسّاخ «الموريسكاس» يعيدون نسخ كتاب «العِبَر» وغيره، فيبدّلون كلّ ذكرٍ لكلمة «أعرابي» بكلمة «عربي»، في كتاب ابن خلدون، ويضيفون إليه فصولاً بكاملها، في مدح البربر، حسب مشيئة السلطان، وبذمّ العرب، حسب ما بنفوس أصحاب الدير... ويحذفون فصولاً بكاملها، في ذكر مآثر العرب... مما كتبه ابن خلدون ! إعلم يا أخي، أنّ السمّ الذي أتينا به، من فاس، سيستر هذه الحقيقة إلى الأبد، عن أهل الدنيا قاطبة ! واعلم أن هذه الورقة، هي شهادتي أمام ربّي، يوم الحشر... وأن هذا الفهرس الذي أدفن

---

(31) مجهول المؤلف ـــ ط. دمشق (؟). وقد تحصلنا على صورة النص المنشور أسفله من الأستاذ: وليد الحجّار بواسطة الأستاذ علي كردي.

(32) زهرة النّيلوفور ص: 435، والسلطان المذكور هو زيدان السعدي: 1037هـ/1627م بويع بعد وفاة أبيه المنصور السّعدي سنة 1614/1012 (الأعلام ج 102/3 وج 224/1).

(33) زهرة النيلوفر ـــ ص 435 و 436، والملك المذكور هو الملك فيليب الثالث 1578/986 ـــ 1621/1031 وهو صاحب قرار طرد الموريسكيين: 1609/1018 ـــ 1611/1020.

(34) نملك لهذه الشهادة المطبوعة صورة بخط اليد. وهي مكتوبة وفق الرسم المغربي الذي كان يكتب به الموريسكيّون، ويقع النص التالي في زهرة النّيلوفر ص ص 435-436.

شهادتي فيه، هو واحدٌ من أربعة فهارس، تضمّ أسماء ما جرى التعديل والتبديل عليه، من كتب ! وإن جميع ما يظن المسلمون أنها أصولٌ، مخطوطة في خزاناتهم، إنّما هي نسخ زُوّرت بخطّ يماثل خط وتواقيع أصحابها ! ... وأنا، ومَن معي من «الموريسكاس» الإسبان، أنا الذي أكتُم إسلامي، وعروبتي... قد ساعدتُ في هذا العمل الكريه، أسوة بمن حولي، من مسلمين، غُلبوا على أمرهم ! نعمل سوية، مع مولّدين ويهود، جميعنا في خدمة «الأسكوريال» والملك «فيليب» المأفون، الذي قرّر طردنا جميعًا من الأندلس ! ربي اجعل من لدنك قوة تخرج هذا الفهرس من هذا الدير ! سأقذف به من الفتحة هذه علّه يبقى سليما حتى أصل إليه... أو ينقذه أحدٌ من المؤمنين... ربي هذه شهادتي، يوم الدين... والآن أشهد أنْ لا إله إلا اللّه... وأنّ محمدًا عبده ووليّه ورسوله».

إنّ ارتباط عملية تعديل «العبر» بمصير الموريسكيّين مسلمين ويهود، وكيفيّة ذيوع السّر والعثور عليه لقصّة مثيرة حقًا. وكان بودّنا أن نصدّقها تمشيًا مع قصد مؤلفها لو لم يكن في تصديقها خطر أدعى إلى تكذيبها، رغم هذه الأيمان المغلظة وهذا الفنّ الكبير في وضع هذه الأمور في مساقها التاريخي الدقيق. ومن دواعي التكذيب:

1 ــ تواتر الخبر شرقًا وغربًا حَوْل وجود كلمة «بربر» في العنوان من يوم ألّفه صاحبه وأهداه إلى ملوك زمانه، وهذا منصوص عليه في وثيقة الوقف والتحبيس، على طلبة العلم بمدينة فاس بشهادة القاضيين المصْريين: أحمد بن علي بن إسماعيل المالكي ومحمد بن محمد بن أحمد بن أبي القاسم [المالكي (؟)](35).

2 ــ أنّ سياق السجع في العنوان لا يتم إلاّ بها.

3 ــ أنّ فهارس مخطوطات الأسكوريال لا تنص على وجود نسخة من العبر: مقدمة وتاريخا في خزائن الأسكوريال.

4 ــ أنّ إمكانيّة التعديل كان يمكن أن تحصل قبل هذا التاريخ ومن غير جهة سلطان فاس وبدون المورسكيين ،

5 ــ أنّ النسخة التي وقفها ابن خلدون على طلبة العلم بفاس بقيت موجودة بجميع أجزائها بفاس إلى زمن قريب جدًا(36).

6 ــ أنّ هناك نصًا آخر يروي قصة وجود المخطوطات العربية في الأسكوريال. وهذه قصة هذه المخطوطات برواية محمد الفاسي(37) وهي :

(35) L. Provençal: Note sur l'Exemplaire du Kital al ʿIBAR - p. 5

(36) نفس المرجع.

(37) انظر: المكناسي: محمد بن عثمان: الإكسير في فكاك الأسير ــ ص 126 الهامش عدد 1 ط. 1 الرباط: 1965. وذكر أنّ هذه الكتب وصلت في عهد فيليب الثاني والصحيح أنها وصلت في عهد فيليب III كما بيّنا في الهامش (عدد 33).

«إن خزانة الأسكوريال المليئة بالمخطوطات العربية الثمينة، يظن الكثيرون أنها من مخلفات العرب في إسبانيا. والحقيقة أن محاكم التفتيش الكاثوليكية كانت أحرقت كل الكتب العربية أينما وجدت، ولم يبق بعد خروج المسلمين من الجزيرة كتب عربية تستحق الذكر. وفي أيام السعديين كان المنصور الذهبي مولعا باقتناء الكتب وجمع منها خزانة عظيمة. وكان خلفه ابنه زيدان على سننه في الاهتمام بالكتب، فنمّى الخزانة التي كانت عند والده. ولما قام عليه أحد أقاربه واضطر للفرار كان أول ما فكر فيه خزانة كتبه فشحنها في صناديق ووجهها إلى آسفي لتشحن في سفينة كانت هناك لأحد الفرنسيين أمر أن ينقلها إلى أحد مراسي سوس حيث كانت عصبة زيدان وأنصاره، فلما وصلت السفينة انتظر رئيسها مدة أن يدفع له أجرة عمله. ولما طال عليه الأمر هرب بمركبه وشحنته الثمينة، فتعرض له في عرض البحر قرصان إسباني وطارده للاستيلاء على الصناديق، ولاشك أنهم كانوا يظنون أنها مملوءة بالذهب، واستولوا بالفعل على المركب الفرنسي، وأخذوا الصناديق فلما فتحوها ولم يجدوا بها إلا الكتب، فكروا من حسن الحظ أن يقدموها هدية لملكهم، وقد كان من الممكن أن يلقوها في البحر لأنها لا فائدة فيها عندهم، ولما وصلت هذه الكتب الملك فليب الثاني (!) وقد كان منهكما في بناء الدير العظيم للقديس لورينسو بالمحل المسمى الأسكوريال، وقد كان نذر في حرب مع فرنسا ألجأته لهدم كنيسة تحمل إسم القدّيس المذكور أنّه إنْ انتصر يبني لَهُ كنيسة، أفخم وأعظم، فلما وصلته تلك الكتب حبسها على الدير المذكور، وهي التي لا تزال إلى اليوم موجودة به، ويقصدها العلماء من كل الأقطار للاستفادة من ذخائرها، وأخذ منذ ذلك العهد ملوك الدولة العلوية التي خلفت السعديين على عرش المغرب يطالبون في كل مناسبة بهذه الكتب.»

والآن — وقد عرفنا كثيراً من الظروف التي حفّت بمصير «المقدمة» — ألا يحق لنا أن نتساءل كيف ذهب عبد العزيز الأهواني[38] ومن بعده: محمد زكريا عناني[39] وسيد حنفي حسنين[40] إلى الشك في أمانة ابن خلدون لسقوط السند إلى الحجاري أو إلى ابن سعيد في بداية فصل «موشحات» سقوطًا قد لا يكون هو المسؤول عنه لأنه أثبت في فقرات لاحقة السّند إلى ابن سعيد وغيره. ثمّ هل كان كل القدامى يثبتون بكل صرامة صلة مجهوداتهم بمجهود من سبقهم ؟ وعلى سبيل المثال هل كان الغزالي (ت : 1111/505) يسند إلى مسكويه (ت 1050/421) أو إلى الماوردي (ت 1058/450) كل ما اقتبسه منهما ؟ وهل كان ابن الأزرق (ت 1491/896) يلتزم ذلك فيما كان ينقله في «بدائع السلك» عن ابن خلدون؟

(38) أعمال مهرجان ابن خلدون — القاهرة — 1962.

(39) الموشحات الأندلسية/عالم المعرفة عدد 31 — 1980 — ص ص : 300-301.

(40) تقديم «المقتطف من أزاهر الطرف»، لابن سعيد الأندلسي — ص 23 — ط. مصر 1984.

وفي ظنّي أنّه ما كان يضير ابن خلدون أنْ يقول : إنه كان «ينقل من المتقطف في أزاهير الطرف» نقلاً أمينًا كل الفصل مهما طال، عدا «التقديم» لأنّ القيمة كل القيمة ليست فيما نقله عن الحجاري أو ابن سعيد، وإنّما في فقرة «التّقديم» التي هوّن من شأنها الأهواني وغيره وتصوروها مجرد تمهيد. والحال أنّها في تعريف هذا الفن وكيْفية تولده من مسمّط الشعر (؟) جنسا قائما له حَدّه الجامع المانعُ. وكيف تولد منه جنس آخر هو الزّجل إلخ...

ولكلّ منها بلاغة تعرف ومحاسن تذاق وقدرة تحصل لمن مارس صناعة ذلك الجنس وأحكم فيها طبْعَهُ.

فليست عبقرية ابن خلدون كامنة حينئذ في مرجعيّة المواد التي نسج منها الفصل. فهي أمور جزئية يتوصل إلى معرفتها كل من رام ذلك وإنما تكمن عبقريّته في تجريد هذه المواد والسمُوّ بها في صياغة كليّة جعلتها دالّة ـــ في السياق الذي وردت فيه ـــ على جنس هذا الفن وعلاقته بالفنون الأخرى.

وهذه فضيلة «المقدمة» وإلاّ طار كل ما فيها ورجع إلى أصحابه.

## فصل الموشحات : مع تنقيح وزيادة وتحقيق

[اعلم أنّ النّظم لَمَّا كثر في قطر [أهل][1] الأندلس][2] وتهذبت مَناحيه وفنونه وبلغ التّنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنّا منه سموهُ بالموشح ينظمونه أسماطًا أسماطًا وأغصانًا أغصانًا يكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة ويسمّون المتعدد منها بيتًا وَاحدًا ويلتزمون عدد[3] قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتاليًا فيما بعد إلى آخر القطعة.



وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات ويشتمل كل بيت على أغصانٍ عددها بحسب الأغراض والمذاهب (ويشببون)[4] فيها وينسبون ويمدحون كما يفعل في القصائد

(1) إضافة يحتمها الضمير في قوله : «المتأخرون منهم».

(2) كذا في الورقة (71و) من المخطوطة رقم 8845. م. وطنية ـــ تونس = (أ). وهذه هي الصياغة المألوفة في الكتابة عند ابن خلدون في أكثر فصول المقدمة أمّا ما تثبته سائر المخطوطات والمطبوعات فهو: «وأمّا أهل الأندلس فلمّا كثر الشعر في قطرهم».

(3) «عَدَدَ» في الورقة (361 ظ) من مخطوط: المقدمة، رقم 5191. م. وطنية ـــ تونس = (ب)، وفي نفح الطيب ( VII / ص 5) تحقيق إ. عباس . أمّا في سائر طبعات المقدمة، فتجد : «عنده» عوض : «عدد» حتى في تحقيق علي عبد الواحد وافي = (تح : و) وهذا غريب لأن المعنى لا يستقيم.

(4و5) إضافة من (أ).

(والأبيات بل)[5] ويتجاوزون فيها إلى الغايات[6] واستظرفه النّاسُ (وسطروه في كتبهم لأنّه احتوى عَلى محاسن وبدائع [مـ]ـما يتحرك له البليد ويصغي إليه العميد)[7] واستعذبه[8] الخاصّة والكافة لسُهولة تناوله وقرب طريقه[9].

[قال ابن سعيد][10]: (فأمّا الموشّحات فقد ذكر الحجاري[11] في كتاب المسهب في غرائب المغرب أنّ)[12] المخترع لَهَا بجزيرة الأندلس مقدم بن معافي القبري[13] من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني[14] وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله أحمد ابن عبد ربّه[15] صاحب (كتاب)[16] العقد.

ولم يظهر[17] لَهُمَا مَعَ المتأخرين ذكْرٌ وكسدت موشحاتهما. فكان أول من برع في هذا (النوع) وهذا الشأن بعدهما عبادة القزّاز[18] شاعر المعتصم بن صمادح

---

(6) في غير (أ). «وتجاوزوا في ذلك إلى الغاية».

(7) إضافة من (أ).

(8) في (ب) «وحمله» وفي النفح «وحمده» وفي (تح : و) : «جملة».

(9) إلى هنا ينتهي الكلام من لفظ ابن خلدون. وما يلي سيكون أكثره منقولا عن «المقتطف» لابن سعيد.

(10) أثبتنا السند لاحتمالنا أنّ ابن خلدون كان ذكره كما فعل دائما وكلما كانت الرواية عن ابن سعيد من «المقتطف من أزاهر الطرف». وأنّ سقوط السند هنا من فعل النسّاخ.
ه وابن سعيد: هو علي بن سعيد المغربي (12:3/610) بغرناطة،(1286/685) بتونس. انظر ترجمته في تحقيق «المقتطف» لسيد حنفي حسنين ط. مصر 1984 ص ص: 9-17.

(11) هو أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم الحجاري (ت 1166/562) انظر ترجمته في مجلة «عالم المعرفة» عدد 31.

(12) هذه الفقرة من «المقتطف» وهي أيضا ساقطة من «المقدمة» لنفس السبب.

(13) في (أ) مقدم بن معافد. ويضيف (ب) «الشريزي» وفي (تح : و) مقدم بن معافر الفريري» وفي مخطوط الخزانة العامّة — الرباط (رقم 301) ج II : القيريذي وفي النفح «مقدم بن معافي القبري». وهي أيضا رواية «المقتطف» و: د.م.إ. ($EI_2$) ج I ص $620^b$.
ومقدم (ق IV هـ / X م) هو أحد من نسب إليهم اختراع الموشحات: انظر «الجذوة» ص 333 والبغية في رقم 1387.

(14) ولد سنة 844/229 — 912/300 د.م.إ ($EI_2$) ج I $508^b$ .

(15) 860/246 — 940/328. انظر ترجمته في: د.م.إ. ($EI_2$) ج III $698^a$ وانظر في عالم المعرفة عدد 31 ص 77-78 قضية نسبة اختراع الموشّحات إليه أو إلى أحد أحفاده.

(16) إضافة من (أ).

(17) في النفح : «يذكر».

(18) أبو عبد الله محمد بن عبادة المعروف بابن القزار من أدباء المرية توفي سنة (1030/422 تقريبا) : الذخيرة المجلد II ، القسم 1 — ص 244. وانظر أيضا عالم المعرفة عدد 31. ص ص : 83-84.

صَاحب المريّة[19].

وقد ذكر الأعلم البطليوسي[20] أنّهُ سمع أبا بكر بن زهر[21] يقول: كُلّ الوشاحين عيالٌ على عبادة القَزّاز فيما اتفق له من قوله:

بـــدْرُ تـــمْ    شمس ضحـــى    غصن نقـــا    مسك شم
مَـــا أتـــم    مَـــا أوضحـــا    مَـــا أورقـــا (!)    مَـــا أنـــم[22]
لأ جـــــرمْ    مَـــنْ لَمَحَـــا    قـــدْ عَشِقَـــا    مَنْ[23] حـــرم

وَزعموا أنّه لَمْ يسبق عبادة وشاحٌ من مُعاصريه الذين كانوا في زمن الطوائف[24].

وَجَاءَ مصليًا خلفَهُ [وشاحون] منهم ابن أرفع رأسه[25] شاعِر المأمون ابن ذي النون صَاحب طليطلة[26].

قَالُوا وَقد أحسن في ابتدائه الموشحة التي طارت له[27].

العـــود قـــد ترنّـــم    بأبـــدع تلحيـــن
وشقت المـــذانب    ريـــاض البساتيـــن

(19) هو محمد بن معن بن صمادح (المعتصم) ت 1091/484. الأعلام : ج VII / 327.

(20) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم (ت 1239/637). الأعلام: ج I / ص 62.

(21) هو أبوبكر محمد بن عبد الملك بن زهر (الحفيد) : (1110/504 ــ 1199/595) انظر: د.م.إ. ($EI_2$) ج III ص $1003^a$.

(22) «أتم» في : (ب).

(23) «قد» في النفح وفي (تح : و).

(24) هم الملوك الذين تولوا مختلف مقاطعات بلاد الأندلس بعد سقوط الحكم المركزي وقد بدّد ملكهم ابن تشفين بداية ما بين سنة 1092/485 وسنة 1095/489 ولم يبق منهم إلاّ بنو هود بشرق الأندلس الذين انتهى ملكهم بموت عماد الدولة سنة 1130/524.

(25) في (تح : و) ـــ رافع ـــ وفي باقي المصادر ابن أرفع رأسه الجياني وهو شاعر أندلسي عاش في طليطلة في ق V / XI، ومن عقبه أبو الحسن الأنصاري المتولي الوزارة بفاس. وكان أيضا شاعرا توفي سنة 1197/593 انظر: د.م.إ. ($EI_2$) ج V ص $114^b$ والملحق ص $23^a$ و $269^b$.

(26) تولى الحكم سنة 1043/435 وتوفي سنة 1074/467 وتولى الحكم بعده ابنه يحيى القادر وبمقتله سنة 1092/485 زالت إمارة بني ذي النون انظر (د.م.إسلامية) ($EI_2$) ج II ص 249ز

(27) في (أ) التي يقول فيها.

وفي انتهائه حيث يقول :

تخطر ولا[28] تُسَلِّمْ عساك المأمــــون
مسروع الكتــائب يحيى بن ذي النون

ثُمَّ جَاءت الحلية التي كانت في دولة[29] الملثمين. فظهرت لهم البدائع وسابق فرسان حلبتهم[30] الأعمى التطيلي[31] و[32] يحيى بن بقي[33] وللتطيلي من الموشحات المهذّبة[33م] قوله :

كيف السبيل إلى صبري وفي المعالم أشجان
والركب في وسط الفلا بالخرّد النواعم قد بانوا[34]

وذكر غير واحدٍ من المشايخ أنّ أهل هذا الشأن بالأندلس يذكرون أنّ جماعة من الوشاحين اجتمعوا في مجلس بإشبيلية وكان كل واحد منهم قد وضع[35] موشحة وتأنّق فيها. فتقدم الأعمى التطيلي للإنشاد. فلمّا افتتح موشحته المشهورة بقوله :

ضاحك عن جمان سافر عن بدر
ضاق عنه الزمان وحواه صدري

خَرّق[36] ابن بقي موشحته وتبعه الباقون.

وذكر الأعلم البطليوسي أنّهُ سَمِعَ ابن زهر يقول مَا حسدت قط وَشّاحًا عَلى قَوْل

(28) في (أ) «ليس» عوض «لا».
(29) في (أ) : مدّة ويعني بالملثمين : المرابطين.
(30) في (أ) وفي النفح : «وفرسان حلبتهم». وفي المقتطف «وفرسان رهان حلبتهم».
(31) أبو جعفر أحمد بن عبد الله : (ت 1130/525) شاعر وشاح.
(32) في النفح : «ثم».
(33) أبوبكر يحيى بن بقي الطليطلي : (ت 1150/545) شاعر وشاح.
33مكرر) في النفح : «مذهبة».
(34) من قوله : «وللتطيلي» إلى قوله : «قد بانوا» ساقط من (أ).
(35) في (أ) و(تح : و) اصطنع.
(36) في النسخ الأخرى : «صرف».

إلا ابن بقي حين وقع له .

أمـا تـرى أحمـد في مجده العالـي لا يُلْحَـق
أطلعه المغـرب فأرنـا مثلـه يـا مشرق

وكان في عصرهما من الوشاحين المطبوعين الأبيض[37]. وكان في عصرهما أيضًا[38] أبو بكر بن باجة[39] صاحب التلاحين المعروفة[40] ومن الحكايات المشهورة (عن الحكيم)[41] أنه حضر مجلس مخدومه ابن تيفلويت[42] صاحب سرقسطة فألقى على بعض قيناته[43] موشحته:

جـرِّر الذيـل أيمـا جـرّ وصل السكر منك بالسكر[44]

فطرب الممدوح لذلك. وختمها بقوله :

عقـد اللـه رايـة النصرِ لأميـر العـلا أبـي بكـر

ولمّا[45]طرق ذلك التلحين سمْعَ ابن تيفلويت صاح: واطرباه وشق ثيابه وقال: مَا أحسن مَا به بدأت وما (أملح[46] مَا به ختمْتَ)[47].

---

(37) من قوله : «وكان في» إلى : «الأبيض» ساقطة من (أ) ومن (نح : و).
ه أبو بكر محمد بن أحمد الأنصاري المشهور بالأبيض (ت. بعد 1130/525) شاعر وشاح.

(38) «أيضا» ساقطة من (أ) و (نح : و).

(39) أبو بكر بن الحسين بن باجة المعروف بأبي بكر بن الصائغ الأندلسي، فيلسوف وشاعر وشاح قال محقق : «المقتطف في أزاهر الطرف» إنه توفي سنة 1041/433 وقبل عام 1331/525 ولا يصح أن يكون مات عام 433، لأن سرقسطة لم يحكمها أبوبكر إبراهيم المسّوفي (ابن تيفلويت) توفي سنة 1117/510 إلاّ بعد التغلب على بني هود سنة 1110/503 (انظر: د. المعارف ($EI_2$) ج III ، $561^b$ و $873^b$ ، أما ابن باجه فقد توفي سنة 1138/533. (انظر د.م.إ. ($EI_2$) ج III، ص $550^b$ و $552^a$ .

(40) في (أ) ... المعروفه وأبوبكر الأبيض. وإعادة تصميمنا للفقرة كما هو مرسوم أوضح.

(41) إضافة من (أ).

(42) هو أبو بكر إبراهيم الصحراوي المسوفي حكم سرقطة للمرابطين، واستوزر ابن باجة. توفي سنة 1117/510 (د.م. إسلامية ($EI_2$) ، ج III ، $873^b$. ولم يحضر ابن باجة وفاته.

(43) في النفح : «فألقى عليه بعض موشحاته».

(44) في (نح : و) : وصل الشكر منه بالشكر، وهي مناسبة لمقام المدح ولكن ما أثبتناه أبلغ في الخلاعة لأنّ «وصل» في رأينا معطوف على «جرّر».

(45) في (ب) : فلمّا.

(46) إضافة من (أ).

(47) في (ب) : «ما أحسن مَا بدأت ومَا ختمته».

وَحَلَفَ بالأَيْمَانِ المُغَلَّظة لاَ يَمْشِي ابن باجة إلى[48] داره إلاّ عَلى الذَّهَبِ. فَخَافَ الحكيم سُوء العَاقِبة فاحتال بأنْ جَعَلَ ذهبًا فِي نعله ومشى عليه.

وَأَخْبَرَنِي[49] أبو الخَطِيبِ[50] بن زهر[51] أَنَّهُ جَرَى في مجلس أبي بكر بن زهر ذكر أبي بكر الأبيض الوشاح المتقدم الذِّكر فغضّ منه بعض[52] الحَاضرين: فقال: كيف يغضّ[53] ممن يقول :

مَـا لَــذّ لِــي شرب[54] راح ... علــى ريــاض الأقــاح[55]
لَــوْلاَ هضيــم الــوشاح ... إذا انثنــى[56] فــي الصَّبــاح
أو في الأصيل أضحى يقول ... مـا للشمـول لطـمت خـدّي
وللشمــال هــبت فمــال[57] ... غُصْنُ اعتدال ضمّهُ بـردي[57]
لَمَّــا أذاب[58] القلوبَــا ... بــدا[59] لَنَــا مُسْتَرِيَــا
يــا لحظَــه زد ذنوبَــا ... وَيَالَمَــــاهُ الشَّنِيَــا
بــرْدْ غليــل صبّ عليــل ... لاَ يستحيل فيك[60] عَنْ عَهْدِ
وَلاَ يــزال يَرْجُــو الــوصَال ... في كل حَالٍ وَهْوَ في الصدّ[60]
[ تقسَّــم قَلْبِــــي النَّح ... بيــن المنــى والنَّفَــي
تــقسم الحَضْرَمِــي[61] ... بيــن النــدا والنــدي
لــيث يَصولُ غــيث ينيــل ... سيــفٌ صقيــل بيــد المجْــدِ

(48) في المقتطف : «في طريق إلى داره».

(49) في (أ) وذكر.

(50) كذا في «المقتطف» وفي باقي النسخ : «أبو الخطاب». بدون تحقيق في الاسم.

(51) لم نهتد إلى ترجمته.

(52) في «ب» : «أخذ».

(53) في «ب» : «تبغض» وهو تصحيف.

(54) في «ب» : «شراب».

(55) في «أ» : «وَلاَح».

(56) في «المقتطف» : «ينثني» في بعض النسخ الأخرى «أتى».

(57) في «ب» : فجال . عند هذا البيت يقف ابن سعيد في المقتطف. فمن أين جاء ابن خلدون ببقية الموشح ؟.

(58) في «ب» : «ممّا أفاد».

(59) في «ب» : «يمشي».

(60) في «ب» : «فيه».

(60 مكرر) في «ب» : ولا يزال في كل حال يرجو الوصال وهو في الصدّ.

(61) هذا القسم في المدح ولم نهتد إلى «الحضرمي» الممدوح لنعرف، هل هوَ قائد أو ملك؟

| | |
|---|---|
| حُلْــوٌ حَـــلاَلٌ لَـــهُ جَـــلاَلٌ | مثـل الــزّلاَل شيب بالشهـد |
| دَعْ مـــن سمـــا بالممـــالك | فتـــى ولـــيس كمـــالك[62] |
| كــم قــد جـلا مــن حَـوَالِكْ | وَكَـمْ فَـدَى مـن ممـالك][63] |

واشْتهرَ بعد هؤلاء فِي صَدْرِ دولة المُوحدين ــ أعزّهم اللهُ[64] ــ محمد بن أبي الفضل بن شرف[65].

قَالَ الحسَن بن دَوْ ربدَة[66]: رَأيتُ حَاتم بن سَعيد[67] يقبّل رَأْسَهُ[68] عَلَى هَذا الافتتاح[69]:

| | |
|---|---|
| شمسٌ قـــاربت بَـــدْرا | كـــأس [راح] ونديـــم[70] |

وابن هَرُودس[71] الذي لَهُ :

| | |
|---|---|
| يَـــا ليلـــة الـــوصْلِ والسّعــود | عُـــودي[72] باللّـــهِ عُـــودي |

---

(62) يمكن أن نحمل الكلمة على أنها مركبة من أداة تشبيه ومشبّه أو مصدر من «كمل».

(63) من قوله «قسّمت» إلى «من ممالك» إضافة من (أ) وهي إضافة لم نعثر عليها في جميع النسخ ومن الملاحظ أنّ قسم المدح حذف هنا، وحذف أيضا في موشحة لسان الدّين: «جادك الغيث».

(64) الدّعاء ساقط من (ب).

(65) هو أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل جعفر محمد بن شرف : كان فيلسوفا وأديبا ووشاحا. المغرب 230/2 وعالم المعرفة عدد 1980/31 ــ والخريدة : 110/2.

(66) في «ب» «دوير مدة» وجاء في المغرب (181/2) أنّ إسمه الحُسين، وكذا في المقتطف، والاختلاف في الاسمين في جميع النسخ.

(67) (تع : و) : خاتم ، وفي المغرب (168/2) هو من أبطال بني سعيد توفي سنة 1195/592. وانظر أيضا الإحاطة: 310/1، والنفح 336/2.

(68) عبارة : «يقبل رأسه» ساقطة من «ب».

(69) ساقطة من «ب».

(70) «زاحٌ وقَدْ تم» في «ب» وفي النفح «كأس ونديم» فألفت منهما «كأس راح ونديم» وهو الأرجح.

(71) في «ب» «بهردوس» : هو أبو الحكم بن هرودس لا «هردوس» كاتب عثمان بن عبد المؤمن ملك غرناطة توفي سنة 1177/573 المغرب 110/2.

(72) «عودي» إضافة من «ب».

وابن مُؤَهل[73] الذي لَهُ:

مـا العيـد فـي حلـةٍ وطـاق ... وشمّ طـيـب
وانمـا العيـد فـي التلاقـي ... مَـعَ الحبـيـب.

وَأبو إسْحَاق الزويلي[74]

قَالَ ابن سعيد[75]: سمعت أبَا الحسن بن سهل بن مالك[76] يقول: إنَّهُ دخل عَلى ابن زهر وَقد أسَنَّ وعليه زِيّ البادية إذْ كَانَ يَسْكُن بحصن إستّبة[77] فلم يعرفه. فجلس حيث انتهى بِهِ المجلس[78] وجرت المحاضرةُ فأنشد لنفسِهِ موشحة وَقَعَ فيها:

كحل الدّجَى يَجْرِي ... مـن مقلـة الفجـر ... علـى الصبـاح.
ومـعصم النَّهـر ... فـي حلـل خضر ... مـن البطـاح

فتحرك ابن زهر. وقال: أنت تقول هذا! قَال: اختبر ؟. قال: ومن تكون ؟ فعرّفَهُ. فقال: ارتفع فوالله مَا عَرفتك[79].

قَال ابن سعيد: وسَابق الحلبة التي أدركت هؤلاءِ أبُو بكر بن زهر. وقد شرّقت موشحاته وَغرّبت.

قَال ابن سعيد: وسمعت أبَا الحسن سهل بن مالك يقول: قيل لابن زهر: لَوْ قيل لك مَا

---

(73) في بعض النسخ: «ابن مؤمل» وفي المغرب ابن موهد: شاعر وشاح سكن مرسية ومدح ابن مردنيش أمير بلنسيّة بشرق الأندلس وكان حليفا لبني حفص بتونس ــ انظر ديوان ابن الأبار.

(74) في بعض النسخ «اللوبني» وكذلك في (تح: و).

(75) «ابن سعيد» ساقطة من المقتطف وهذا من الأدلة على ما كنا افترضناه.

(76) ترجمته عند ابن الأبار (ت: 1259/658) في التكملة وهو أستاذه ــ وفي «النفح»: هو «أبو الحسن سهل» وعند ابن سعيد (ت: 1286/685) في اختصار القدح المعلى: أبو الحسن ابن سهل وهو معاصر للمؤلف. انظر ص ص: 60–65 . ط II . القاهرة / بيروت 1980.

(77) سبتة في (تح: و) وهو خطأ والصواب إستّبة Estapa، حصن من عمل قرطبة ومنه الإستبي المترجم له في «اختصار القدح المعلّى».

(78) في «ب» فجلس حتى انتهى به المجلس.

(79) من قوله: واشتهر بعد هؤلاء ... إلى قوله: عرفتك: ساقطة من «أ».

أَبْدَعَ وَأَرْفَعَ مَا وَقَعَ لَكَ فِي التوشيح (مَا كنتَ تقول)[80] ؟ قال: كنتُ أقولُ : (مِمَّا أستحسنهُ من قولي وأرتضيه من نظمي)[81].

مـــا للمولّـــه　　من سكره لا يفيـق　　يَــا لَــهُ سكـرَان
مــن غيــر خمــر　　ما للكئيب المشوق　　يندب الأوطـان[82]
هــل تستعــاد　　أيامنــا بالخليــج[83]　　ولياليـنـــــا
أو يستفــــاد　　من النسيم الأريـج　　مسك دارينـــا[84]
وإذ يَكَـــاد　　حسن المكان البهيج　　أن يحيينـــــا
نهـــر أظلّـــهُ　　دَوْحٌ عليــه أنيــق　　مُــورَّقٌ فينـــان
والمـــاء يجـــري　　وعائــم وغريــقٌ　　من جَنى الريحان[85]
[وَهـــل يـــؤوب　　عيشٌ لنا بالعُروش[86]　　كَـــان مَـــا أحْـــلاَ
أذا الحبــيــب　　من مترعات الكؤوس　　اسقنـــي وَامْـــلاَ
عـــيش بطـــيب　　ومنـــزه كالعـــروس　　عندمـــا تجـــلا
عـــيش لعلّـــه　　يعـــود منـــه فريـــق　　كالـــذي كـــان
أصغـــات فكـــري　　تشدو بهـــا وتسوق　　هـــذه الألحـــان
يـــا عَاذِلَيـــا　　إلـــى متـــى تعذلانـــي　　أقصرا شيئـــا
جَنـــى عليّـــا　　عذب اللما والمعانـي　　عَاطـــر ريّـــا
قَـــدْ مُتُّ حَيّـــا　　والمبتلـــى بالغوانـي　　مـــيّت الأحيـــا
هـــلال كلّـــه　　غـــزال أنس يفـــوق　　سائـــر الغـــزلان
يـــا لـــيت شعـــري　　وهـــل إليـــه طريـــق　　أو إلى السلـــوان][87]



---

(80) و (81) : «ما كنت تقول» و «مما استحسنه من قولي وارتضيه من نظمي» ساقطة من : (نح : و).

(82) من : «ما للموله» إلى قوله «الأوطان» ساقطة من المقتطف ونون سكران وأوطان ممدودة بالفتح في (نح : و).

(83) موضع ما بين طريانة (Triana) شنتبوش (Santiponce) انظر وصفه في اختصار القدح، ص 108.

(84) موضع بالبحرين.

(85) إلى هنا ينتهي الموشح في جميع النسخ وكل ما بين [ ... ] إضافة من «أ».

(86) في «أ» الفروس، وعبارة «القدح» ص 108. و«البساتين السلطانية والعروش» وهو الأقرب.

(87) ومن هذا الموضع يقفز «أ» إلى فقرة : ومن محاسن الموشحات موشحات ابن سهل إلخ...

واشتهر بعده[88] ابن حنّون[89] الذي لَهُ (من الزّجل المشهُورِ قوله)[90].

| | |
|---|---|
| يُفَوِّق منهُـم كـل حيـن | بمـا شئت مـن يـدٍ وعيـن |
| خلـقت مليـح علـم رامـي | فليس يخـل سَاع من قتـال |
| وتعمـل بـذى العينيـن مرامـي | مَـا تعمـل أيـدى بالنبـال |

وينشد في القصيد[91]

واشتهر مَعَهُمَا في العَصْرِ[92] بغرناطة المُهر بن الفرس[93]

قال ابن سعيد : ومن المشهور أن ابن زهر لَمَّا سَمع قوله[94] :

| | |
|---|---|
| للـه مـا كـان مـن يـوم بهيـج | بنهـر حـمص علـى تـلك المـروج[95] |
| ثـم انعطفنـا علـى فـم الخليـج | نفضّ في حانـة مسك الختـام[96] |

---

(88) في المقتطف «معه» وفي باقي النسخ «بعده» وهو الأسلم لأنّ ابن زهر توفي سنة 595 وابن حنون سنة 625.

(89) ابن حيون في جميع النسخ عدا (تح : و) وقد استند في رسم الاسم على ما في «المغرب» ج I ' 275. دون أن ينص على ذلك.
• وهو على أغلب الظن ابن حنون الإشبيلي . أبو العبّاس أحمد بن هشام البهراني (ت 1227/625) أمّا ابن حيون الحجاري (ت 917/305) ــ النفح II / 603 والمقتطف ص 259 الهامش 3.

(90) عبارة من «الزّجل المشهور قوله» لا توجد في غير (تح : و)». ويذكر بعد هذه العبارة بيت على أنّه من الزّجل ثم بيتين على أنهما من القصيد. والصحيح هو ضم الأبيات الثلاثة كما فعل الهوربني لأنها كلها من الزجل. أمّا عبارة : «وينشد في القصيد» فهي معلومة إضافية لم تتبع بشاهد.

(91) في المقتطف : «وينشد في القضيبين» وهو بلا معنى.

(92) «يومئذ» في (تح : و) والأسلم : «في العصر» لأنّ ابن الفرس ربّما كان تربًا لابن زهر.

(93) ابن الفرس في (تح : و). ترجم له ابن سعيد في المغرب ج II / 111. وقال محققه «ضيف» أن ابن خلدون ذكره في ج VI ص: 250. ويبدو أنه قتل بين سنة 595 تاريخ تولى قاتله الناصر المؤمني وسنة 1213/610 تاريخ وفاة الناصر ــ الأعلام : VII / 145.

(94) في (تح : و) : ولما سمع ابن زهر قوله.

(95) حمص : إشبيلية والخليج المذكور هو خليج مرسية ــ انظر مقصورة حازم البيت 320.

(96) في حانة : إضافة في (تح : و) وهي ساقطة في (ب).

عن عسجدي[97] زانه صافي المدام ورداء الأصيـــل تطويه كف الظَّـلام[98]

قال ابن زهر: أين كنا نحن من هذا الرداء ؟

وكان معه في بلده مُطرّف[99]. أخبرني والدي: أنّ مُطرّفًا هذا دخل على[100] ابن الفرس المذكور. فقام لَهُ بإكرَمَهُ ؛ فأشار عليه بألّا يفعل[101] فقال: كيف لا أقوم لمن يقول:

قُلـــــوبٌ تُصَابُ[102] بألحــــــاظ تصيب

فقـــل كيـــف تبقَـــى بـــلا وَجْـــدٍ قُلُـــوبٌ[103]

واشتهر بَعد هؤلاء ابن حزمون[104] بمرسيّة.

أخبرني ابن الرّائس[105]: أنّ يحيى الخزرجي[106] دَخلَ عليه في مجلس[107] فأنشده موشحة لنفسه. فقال له ابن حزمون: ما[108] الموشح بموشّح حتّى يكون عاريًا عَن التكلّفِ. قال علَى مثال ماذا. قال على مثال قولي:

يَـــا هَاجِـــري هـل إلـى الـوصال مـــنك سبيـــل

أو هـــل تُـــرى عـن هـواك سَالـي قـــلب العليـــل

[ومنهم] أبو الحسن سهل[109] بن مالك.

(97) في (تح : و) : عن عسجد.

(98) في (ب) تطويه وفي (تح : و) : ضمّه.

(99) في (تح : و) مطرف : وهو مُطرّف ابن مُطرّف شاعر أندلسي قتل في وقعة العقاب سنة 1212/609. المغرب 120/2.

(100) في المقتطف : «أخبرني والدى أنه دَخلَ على ابن الفرس».

(101) في (تح : و) : فقال لا تفعل.

(102) «تصابت» في المقتطف.

(103) «قلوب» . ساقطة من (ب) ومن (تح : و).

(104) هو أبو الحسن على بن حزمون. كان صاعقة من صواعق الهجاء توفي بعد 614/ 1217 ترجم له أبو بحر صفوان في زاد المسافر: ص ص: 64-66.

(105) لم نهتد إليه.

(106) قد يكون يحيى الحذوج المرسي.يقول المقري في النفح (158/3) إنه ممن أُدرك المائة السابعة.

(107) في (تح : و) مجلسه.

(108) في (تح : و) : لأ.

(109) سهل : ساقطة من (ب) ومن المقتطف.

قال ابن سعيد : كان والدي يعجب بقوله :

إنَّ سيل الصباح في الشرق
عاد بحرا في أجمع الأفق
فتداعت نوادب الورق
أتراها خافت من الغرق
فبكت سحرة على الورق[110]

واشتهر بإشبيلية[111] لذلك العهد أبو الحسن بن الفَضْل[112] قال ابن سعيد عن والدة: سمعت سهل بن مالك يقول له: لك على الوشاحين الفضل بقولك :

واحسرتا لزمان مَضَى عشيّة بَان الهوى وانقضى
وأفردت بالرغم لا بالرضى وبت على جمرات الغضى
أعانق بالفكر تلك الطلول
وألثم بالوهم تلك الرسوم

قال: وسمعت أبا بكر الصّابوني[113] ينشد الأستاذ أبا الحسن الدّباج[114] موشحاته غير مرّة فما سمعته يقول له : لله درّك إلا في قوله :

قَسَمًا بالهَوَى لذي حَجر ما لليل المشوق من فجر
جمد الصبح ليس يَطّرد
ما لليلي فيما أظنّ غد
صَحّ يا ليل إنّك الأبد

(110) الأغصان : 4 و 5 ساقطان من (ب) والفقرة من (109) إلى (110) ساقطة من المقتطف.

(111) في المقتطف : «واشتهر في إشبيلية أبو...».

(112) هو المكنّى بالفقيه والكاتب أصله من أريولة ولزم سكنى إشبيلية ــ ترجمته في القدح ص 108 قال أبو بحر : (زاد المسافر : ص 64) من آيات الدّهر وعجائبه.

(113) هو محمد بن أحمد الصّابوني الإشبيلي : شاعر وشاح توفي بالإسكندرية 1236/634 «مقتطف) وقيل 1238/636 القدح. ص: 70 ــ ولم نهتد إلى الصلة بينه وبين الصابوني المصلوب (أبو بحر : زاد المسافر ص 7).

(114) هو علي بن جابر بن علي الإمام إشبيلي توفي سنة 646 هـ/1248 (القدح: صص 115 ــ 156).

أو قطعت قــوادم الـنسر　　　أم نجوم اللّيل لا تَسْري[115]

- ومن موشحات ابن الصابوني قوله :

مَا حال صبّ ذي ضنًى واكتئاب　　　أمْـرَضَهُ يَـا وَيْلتَـاهُ الطّبيب
عامله محبوبه باجتناب　　　ثم اقتدى[116] فيه الكرى بالحبيب
جَفَا جفوني النوم لكنني　　　لَمْ أبكه إلاّ لفقد الخيال
وذو الوصال اليوم قد غرّني　　　منه كما شاء وَشاء[117] الوصال
فلست باللائم من صدّني　　　بصورة الحق ولا بالمحال[118]

واشتهر بين أهل[119] العدوة ابن خلف الجزائري[120] صاحب الموشحة[121] المشهورة التي مطلعها[122].

يَدُ الإصباح　　قدحت زناد الأنوار　　في مَجَامِرِ الزّهَرِ

ومِنْهُمْ[123] ابن خزر البجائي[124] صاحب الموشحة المشهورة.

ثغر الزّمان المُوافق　　حيّاك مِنْهُ بابتسام

ومن مَحَاسِنِ الموشحات لِلْمتأخرين مُوشحة ابن سهل شاعر إشبيلية وسبتة من بعدهَا[125]. فمنها قولُه.

---

(115) في المقتطف : «تفضت». وفي (تح : و) : «فنجوم».
(116) في «ب» : «أفقدني».
(117) في : (تح : و) : شاء.
(118) من : «ومن موشحات» إلى «بالمحال» : ساقطة من المقتطف.
(119) في المقتطف : «بين» وفي (ب) «من» — انظر هامش 123.
(120) لعله حسب عناني (الموشحات : عالم المعرفة ص 137) ابن يخلف الذي ذكره الغبريني في عنوان الدراية ص 77 — ط. نويهض.
(121) «ب» — الموشحات.
(122) «التي مطلعها» ساقطة من (ب) و (تح : و).
(123) في «ب» «ابن خزل».
(124) هو عمر بن عثمان بن سعيد : الجذوة ص 298.
(125) هو المعروف بالإسرائيلي الإشبيلي كتب لابن خلاص والي سبتة .توفي سنة 1251/649. انظر محمد قوبعة : ديوان ابن سهل — تونس 1985.

هَلْ دَرَى ظَبْيُ الحِمَى أن قَدْ حَمَى        قلب صَبٍّ حَلَّهُ عَنْ مَكْنَسِ
فهو في نارٍ وخفقٍ مثل مَا        لعبت ريح الصَّبَا بالقبس

وقد نسج على منواله فيها صاحبنا الوزير عبد الله بن الخطيب شاعر الأندلس والمغرب لعَصْرِه وقد مَرّ ذكره. فقال :

جَادَكَ الغيث إذا الغيث هَمَى        يَا زمان الوصل بالأندلس[126]

وَأمّا المشارقة فالتكلّف ظَاهِرٌ على ما عانوه من الموشحات وأحسن ما وقع لَهُمْ من ذلك موشحة ابن سَنَاء الملك المصري[127] التي أوّلهَا وقد اشتهرت في الشرق والغرب،

حبيبي[128] ارفع حجاب النور        عن العذار
يقطر بمسك عَلَى كَافور        في جُلّنَار

وَكَانَ الملك النَاصِرُ[129] رَحِمُه اللّه تعالى مَائلا إلى الموشحات والأزجال وبما رزقه اللّه تعالى من الطبع الفاضل كما في الطريقتين فوقع في الموشحات مثل قوله :

نشوان مــــائس        من الصَّبَا لــم يسق راح
مُرتــج القــدُ        كالغصن هزّته الرياح
لــم يبق لــي صبر        مـذ لاحَ في المكتب
فــي خــده سطر        مثل الطراز المذهب
خيلانــه النشــر        بها بـدا كالعقرب
فــي حــرب داحس        أمسيت والوجد السّلاح
وأدمعــي جيــدي        يا حبّذاه من كفاح[130]

(126) ذكر ابن خلدون معظم الموشحة ولم يسقط منها إلا المدح، فأضافه المقرّي في النفح (ج VII) وقد تفاديتا نقلها هنا ولكن لا يفوتنا أن نذكر وجود اختلافات كثيرة بين نصها في النفح ونصها في تحقيق وافي.

(127) هو هبة الله بن جعفر من كتّاب ديوان الإنشاء بمصر. له دار الطراز في التوشيح . ت 608/1212.

(128) في (تح : و) يا حبيبي.

(129) هو عبد الرحمان بن محمد باني زهراء الأندلس (ت : 350/961). وموشحته نموذج من التوشيح في بدايته.

(130) هذه الفقرة من قوله : «كان الملك» إلى الآخر لا توجد في ما نعرف من نسخ المقدمة.

**الخـــاتمة :**

إنّ هذا العمل ليس تحقيقًا بمعناه الحرفي ولكنه محاولة لتنوير هذا الفصل بمَا تيسر لنا من اطلاع عَلَى ما تطرحه مقدمة ابن خلدون من مشاكل في أصل النص. يغفلها الباحثون عن قصد أو عن غير قصد وهي مشاكل يسيء تركها إلى النص ويعرضه إلى القراءة الخاطئة ويفتح فيه باب التأويل الفاسد... وحتى نبين أنّ إخراج نصّ جيّد للمقدمة عمل لم ينجز بعد نظرنا في فصل موشحات في تحقيق «وافي» فبينا نقائصه :

أولا : اعتمادا على مَا توفر لدينا من النسخ المطبوعة.

ثانيا : على ما اهتدينا إليه في مجموعة من المخطوطات.

ثالثا : بالقيام ببعض المقارنات.

وقد وفر لنا كتاب «المقتطف من أزاهر الطرف» لابن سعيد فرصة لتفنيد ما أشاعه بعض الباحثين حول أمانة ابن خلدون. وقد بينا من خلال هذا النص «العمدة» عند بعضهم أنّه بدوره محتاج إلى التحقيق. وفي اعتقادي أنّ ما قمت به من تركيب جديد لبعض جزئيّات هذا الفصل لن يوفّر علما جمّا ولكن من يقرأ النصّ وقد أكمل ويستقرىء تعاليق هوامشه يشعر فعلا بجدوى إعادة التحقيق. قبل الخوض في التعليق.

# طبّ العيون في الأندلس

بقلم الأستاذ : نشأت الحمارنة

جامعة دمشق

## مقدّمة :

نهدف من وراء هذا البحث إلى دراسة المؤلّفات الأندلسيّة المتعلّقة بطبّ العيون، سواء منها : ما كُرّس لهذا الفرع من فروع التخصّص فظهر على شكل كتاب في الكَحْل (طب العيون). أو تلك الكتب الطبيّة العامّة التي تعرِضُ المادّة العلميّة المتعلّقة بأمراض العين في فصول مطوّلة مخصّصة لهذا الفنّ من فنون المعالجة، فهي تعنى بالطّبّ كلّه، وما طبّ العيون إلا جزء منه .

والكحل (أو الكحالة) هو المصطلح الذي وضعه العرب للدّلالة على (طبّ العيون : Ophthalmologie) باعتباره اختصاصًا قائمًا بذاته من الاختصاصات الطبيّة. وأطلقوا اسم (الكحّال) على طبيب العيون، واسم (الكُحْل) على الدواء الذي يوضع في العين، وذلك من باب (الاصطلاح الفني : Terminus Technicus) الذي يتواضع عليه أهل الفنّ أو أهل الصّنعة فيقبله النّاس، ويحترم أئمة اللغة ذلك فيعترفون بالمصطلح ويدخلونه في المعاجم.

ومن المعروف أن المؤلفين العرب منذ النصف الثاني من القرن 8/2 حرصوا على

جمع المادّة العلميّة المتعلّقة (بعلم العين[1]: Ophthalmologie) في كتاب واحد، وذلك احترامًا منهم لهذا الاختصاص الطبّي الذي صار فرعًا من فروع الطّبّ قائمًا بذاته منذ أقدم العصور[2]، وانسجامًا مع متطلبات التّعليم الطبيّ[3]، وتسهيلا للدّارسين[4].

وقد نجح ابن ماسويْه (ت 857/243) في تأليف كتابين[5] من هذا النّوع لأغراض تعليمية. ولحسن الحظّ فقد وصلنا الكتابان، بينما ضاعتْ معظم المؤلفات الأخرى[6]، لذلك فإنّنا لا نستطيع الحكم لها أو عليها، ولا نعرف منها إلّا بعضَ المقتبَسَات التي حفظتها الكتبُ المتأخرة[7] على شكل فقرات منسوبة إلى أصحابها[8].

* * *

ولم تقتصر فكرة جمع المادة الطبّيّة في كتاب واحد على موضوع (الكحل) بل تعدّته إلى (الطبّ العام). فقد حاول أساتذة الطبّ القيامَ بعمليّة واسعة من شأنها أن يضُمّ (الكتابُ التّعليمي) العلومَ الطبّيّة النّظرية (كليات الطّبّ)، إلى جانب العلوم الطبّيّة العمليّة (الطبّ السّريري، والمعالجات، وحفظ الصحة). ولعلّ كتاب (المنصوري في الطّبّ) الذي ألّفه محمد بن زكرياء الرازي كان أجرأ الخطوات الأولى على هذا الطّريق

---

(1) أوّل من استعمل هذا المصطلح (علم العين) هو يوحنا بن ماسوية، وذلك للدّلالة على جميع المباحث النظرية المتعلقة بأمراض العين، مثل تشريح المقلة ونظريات الإبصار، ونظريات الأمراض «pathologie» والسريريات. توفي ابن ماسويه 857/243.

(2) ثمة ما يُؤكد أنّ اختصاص (طب العين) كان معروفًا في حضارة مصر القديمة وكذلك في حضارة بلاد ما بين النهرين.

(3) في عصر ابن ماسويه (ق 8/2، 9/3) كان ثمة (تدريس) لمادة طب العين، وكذلك (مناهج) و(امتحان) لنيل إجازة التخرج والحصول على اللقب.

(4) لا يقتصر هذا التسهيل على الاستغناء عن العودة إلى كتب (الطبّ العام) بل يشمل أيضا التوفير في مادة الورق الباهضة الثمن والنادرة في ذلك الوقت.

(5) أوّل هذين الكتابين هو (معرفة مهنة الكحّالين) وهو على هيئة سؤال وجواب وفيه يحدّد الأستاذ مستوى الأسئلة التي ترد في الامتحان الذي يجتازه طلاب الاختصاص في طب العين، ويهدف الكتاب إلى إعانة الطالب، كما يساعد الممتحِنُ ويكون بمثابة دليل له يمنعه من التساهل ومن المبالغة.

(6) وفيها (مقالة في العين) لجبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس الذي عاش في القرنين (8/2، 9/3).

(7) وأهم هذه الكتب هو كتاب (الحاوي) الذي جمع مادّته أبوبكر محمد بن زكرياء الرازي وأخرجه تلامذته بعد وفاته. وقد جمع الرازي هذه المادة العلميّة الفخمة في السنوات الأخيرة من القرن 9/3 والسنوات الأولى من القرن 10/4. حول الرازي انظر سزكين .G.A.S ص 274.

(8) ومن أصحاب هذه المقتبسات التي حفظها (الحاوي) جابر بن حيان وما سرجويه البصري وهي المقتبسات الأقدم.

سواء من حيث تبويبه أو من حيث أسلوب تناوله للمادة العلميّة.

وقد كان (كتاب المنصوري) عملاً طلائعيًا هامًا قام به الرازي في أثناء انشغاله بالممارسة الطبيّة. أمّا المشروع الكبير الذي كرّس له الرازي كلّ وقته عندما تقدّم به العمر فهو تأليف عديد الأجزاء، يجمع المعرفة الطبيّة كلّها، ويكون بذلك مرجعًا وافيًا للأطباء ولطلبة العلم، وليس مجرّد (كتاب تعليمي). وقد أطلق الرازي على هذا الكتاب اسم (الجامع الكبير)[9]، وقد كتب منه (12) جزءًا[10]، لكنّه توفّي قبل أن ينجزه.

وقد حفظت مكتبة الرّازي الخاصّة مسوّدات هذا الكتاب ومادّته الخام، فتمكن بعض تلامذته — بعد وفاته — من جمعها وإخراجها في كتاب يقع في أكثر من عشرين مجلّدًا سموه (الحاوي في الطّب)[11]. ويخلط كثير من الدارسين بين هذين الكتابين: الجامع والحاوي[12].

أمّا الكتاب الأقدم الذي جمع كلّ المعرفة الطبية بين دفّتيه فلا يعدو أن يكون أحد اثنين:

1 — كتاب علي بن العباس المجوسي[13] : (كامل الصناعة الطبية)[14] المعروف

(9) حول الجامع انظر سزكين (G.A.S) III ص 280 — 281.
وحول (المنصوري) انظر سزكين (G.A.S) III ص 281 — 283.

(10) يعدد ابن أبي أصيبعة في (عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء) أسماء هذه الأجزاء.

(11) صار كتاب الحاوي متوفرا في طبعتين محققتين صدرتا عن دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن. بدءا من عام 1955. حول الحاوي انظر سزكين GAS 278 — 280 وتقع المادة المتعلقة بالعين في الجزء الثاني من الحاوي.

(12) فهم علي بن العباس المجوسي السبب الذي من أجله جمع الرازي مادة (الحاوي) وعبر عن ذلك في خطبة كتابه (كامل الصناعة الطبيّة). (توفي المجوسي في الربع الأخير من القرن 10/4). انظر (كامل الصّناعة). طبعة بولاق ص 5. أمّا ابن النديم (ق 10/4) والبيروني (ق 11/5) فلم يميزا بين الكتابين، وظنّاهما كتابا واحدا، وبسبب ذلك يقع الباحثون في هذا الخلط. ونحن مدينون للأستاذ ألبير زكي إسكندر بالفضل، فقد شرح بشكل واضح ماهية هذين الكتابين، كما بيّن أماكن وجود بعض مخطوطات كتاب الجامع : انظر : سزكين G.A.S III 280 — 281.

(13) انظر سزكين G.A.S III ص 320 — 322.

(14) طبع هذا الكتاب مرتين : الأولى في لاهور سنة 1866/1283 والثانية في بولاق سنة 1877/1294 وأخرجه الأستاذ سزكين حديثا في طبعة مصوّرة عام 1985 في السلسلة (عيون التراث) التي تصدر عن (معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة)، (في إطار جامعة فرانكفورت)، وقد جاء رقم هذا الكتاب في سلسلة عيون التراث 16 وهو في 3 مجلدات.
وقد اختار الأستاذ سزكين للتّصوير مخطوطة الكتاب المحفوظة في مكتبة جامعة استانبول (القسم العربي — رقم 6375) للمجلد الأول (النظر). ورقم (T 4713) للمجلدين 2، 3 (العمل).

أيضا باسم (الكتاب الملكي) ويقع في جزءين كلّ منهما مؤلف من عشر مقالات.

الجزء الأول: للعلوم الطبية النظرية كالتشريح، وعلم وظائف الأعضاء، وعلمي الأعراض والتشخيص، وعلم الأمراض[15]. وقد أطلق القدماء على هذا الجزء اسم (النظر)[16] أو (العلم).

والجزء الثاني: للعلوم الطبية العملية أو التطبيقية كالسّريريّات، والمداواة والجراحة. وأطلق القدماء على هذا الجزء من الكتاب اسم (العمل)[17].

2 ــ كتاب أبي الحسن أحمد بن محمد الطبري[18]: (المعالجات البقراطية)[19] ويقع في عشر مقالات ويتميّز بتصنيفه الخاصّ ووفرة الملاحظات السّريرية الأصيلة التي يسجّلها المؤلّف فيه.

والمؤلّفان كلاهما من تلامذة الأستاذ أبي ماهر موسى بن سيّار المجوسي. والكتابان ظهـرا حـوالي منتصف القرن 10/4 وقد ظلّ نفوذ الكتاب الثاني محدودًا، فلم ينقل عنه إلاّ عدد قليل من المؤلفين[20] اختاروا منه بعض الفقرات الهامّة.

أمّا الكتاب الأول فقد طارت شهرتُه وصار مرجعًا رئيسيًّا لدراسة الطبّ. وتُرجم إلى اللاتينيّة[21] فذاع صيتُه، ولعب دورًا هامًّا في تطور الطبّ الأوروبي في العصور

---

(15) التّشريح : Anatomie. علم وظائف الأعضاء : Physiologie.
علم الأعراض : Symptomatologie.
علم التشخيص : Diagnostic. علم الأمراض والمرضيات : pathologie.

(16) النظر : Théorie.

(17) العمل : Pratique.

(18) انظر : سزكين .G.A.S III ص 307–308

(19) أخرجه الأستاذ سزكين في السلسلة نفسها التي أخرج فيها كتاب (كامل الصناعة الطبية) (السلسلة ج/عيون التراث) عام 1990 في مجلدين يحملان رقم 47 : 1، 2.
وقد اختار الأستاذ سزكين للتّصوير مخطوطة طهران من هذا الكتاب (المحفوظة في مكتبة ملك ملّي رقم 4474).

(20) أهم كتب الكحل التي اقتبس أصحابها فيها عن كتاب الطبري، كتاب (الكافي في الكحل) لخليفة بن أبي المحاسن من أهل حلب (= ق 13/7) وقد ظهر الكتاب في الفترة الواقعة بين عامي 1256/654، 1275/673.

(21) أوّل من ترجم الكتاب الملكي إلى اللاّتينية هو قسطنطين الإفريقي (ت سنة 1087/480) وقد انتحله لنفسه، وكانت ترجمته حرة ومختصرة.
بعد ذلك ظهرت ترجمات أخرى عديدة، نسبت إحداها الكتاب لإسحاق بن سليمان الإسرائيلي (ت : حوالي 932/320). وقد انتشرت هذه الترجمات في أوروبا انتشارا واسعا قبل عصر الطباعة.
وأحسن هذه الترجمات هي تلك التي قام بها اصطفن الأنطاكي في القرن 12/6 Stephanus Antiochenus

الوسطى، ودخل التاريخ باعتباره أحدَ أهمّ المؤلفات الطبية العربية، بل أحدَ أهم كتب الطب التي ظهرت في القرون الوسطى.

* * *

والكتب الطبية العامة تخصّص أبوابًا معينةً لدراسة المواد النظرية المتعلّقة بعلم العين، وأبوابًا أخرى لأدوية العين المفردة أو المركّبة، وللمعالجات كما تفرد أقسامًا متفاوتة الحجم لعلمَيْ الأعراض والتشخيص أو للسريريّات. وتختلف مواضع هذه الأبواب في الكتب العامة تبعًا لأسلوب التصنيف الذي يختاره المؤلف لكتابه.

ففي كتاب الطبري (المعالجات البقراطية) يُفرد المؤلف مقالة[22] من أكبر مقالات الكتاب حجمًا لأمراض العين، بينما تتوزع[23] هذه المادة العلمية على عدد من المقالات في جزئي كتاب المجوسي (كامل الصناعة)، وكذلك الأمر في (المنصوري).

وبطبيعة الحال فإنّ المؤلفات الأندلسيّة لا تخرج عن هذه القاعدة، فهي تتفاوت من حيث حجم المادة العلمية الواردة فيها وأهميتها. سواء أكانت كتب الكحل المتخصصة، أم الفصول المتعلّقة بالكحل من كتب الطب العامّة.

**المؤلفات الأندلسية :**

نقتصر في هذا العرض على ذكر بعض النّماذج من المؤلفات الأندلسية. وقد اخترنا لذلك كتبا تُعطي فكرة كافيّة عن مستوى التأليف وعن أهميّة المحتوى العلمي التي تضمّه الأعمال الطبية الأندلسيّة بشكل عام.

ــ أقدم الكتب التي يعتدّ بها من بين كتب الطبّ الأندلسيّة، كتاب عام في الطبّ، من نهاية القرن 10/4 (التصريف لمن عجز عن التأليف) لأبي القاسم خلف بن عبّاس الزهراوي.

ــ أرجوزة عامة في الطبّ. لا يقلّ عدد أبياتها عن 5700. من القرن 11/5 أو من القرن 12/6 ألّفها ابن وافد (توفي 1075/467) أو ابن طفيل (ت 1185/581).

ــ كتابان في الطبّ العامّ من القرن 12/6 : أحدهما في الطبّ النّظري (كليات

(22) وهي المقالة الرابعة وتحمل اسم (في أعلال العين وذكر طبقاتها ومنافعها وخلقتها ومداواتها) وفيها (54) بابا.

(23) ففي الكتاب الملكي : نجد (تشريح العين) في المقالة 3 من (النظر) و(وظيفة العين) في المقالة 4 منه. بينما تقع (السريريات) في المقالة 5 من (العمل) و(جراحة العين) في المقالة 9 منه وأدوية العين (الأكحال والشيافات) في المقالة العاشرة (الأخيرة).

الطبّ)، والثاني للطب العملي (السّريريات). في كلّ منهما فصول هامة تتعلق بالعين، ويكمّل أحدهما الآخر: الكتاب الأوّل هو كتاب (الكليات) لابن رشد (ت 1198/595) والثاني هو كتاب (التيسير في المداواة والتدبير) لابن زهر (1161/557).

ــ كتاب متخصص في الكحل عاش صاحبه في الأندلس ولم يغادرها. وهو كتاب (المرشد في طبّ العين) للغافقي. ويعتقد أنّه من أهل القرن 12/6.

ــ كتاب متخصص في الكحل، ولد صاحبُه وتوفي في إشبيلية، إلاّ أنّه عاش ردحا طويلا من حياته في المشرق (العراق وما جاورها) وكتب كتابه هناك. وقد عاش المؤلف بين القرنين 12/6 و13/7. والمؤلف هو عبد الله بن قاسم الحريري الإشبيلي. والكتاب هو (النهاية في الكحل) أو (نهاية الأفكار ونزهة الأبصار) أو (النهاية في علم العين).

### 1) كتاب التصريف للزّهراوي :

انتهى المؤلف من تصنيف هذا الكتاب في حوالي 1000/391[24]، ويقع في ثلاثين مقالة[25] : المقالة الأولى خصصها المؤلف لكليات الطبّ بما فيها علم التشريح، وفي هذه المقالة عرض الزهراوي تشريح المقلة بشكل واضح ومقتضب.

أمّا المقالة الثانية فهي تلك التي خصصها للأمراض مرتبة من الرأس إلى القدم، وتفي هذه المقالة بعلم السريريات وفنّ المعالجة. وتقع أمراض العين ــ بطبيعة الحال ــ في هذه المقالة، وقد جاءت مرتّبة ترتيبًا واضحًا حيث يبدأ المؤلف بتعريف المرض ثم ينتقل إلى تعداد أسبابه ووصف أعراضه، وبعدها ينتقل إلى تبيان أساليب مداواته وتدبيره.

والزهراوي[26] يتّبع في هذا الكتاب منهجا في التأليف جديدا ظهر في بغداد ونجد بداياته عند الرازي ثم الكشكري[27]، ويخالف المنهج القديم الذي رأيناه في كتاب

(24) ونحن لا نعرف على وجه الدقة متى انتهى الزهراوي من كتابة التعريف، كما أننا لا نعرف على وجه الدقة متى توفي.

(25) نشر الأستاذ سزكين كتاب التصريف مصورا في نطاق سلسلة (عيون التراث) عام 1986. ويحمل الكتاب رقم 31 في هذه السّلسلة ويقع في مجلّدين. والنسخة التي اختارها الأستاذ سزكين للتصوير هي مخطوطة بشير آغا رقم 502 المحفوظة في مكتبة السليمانية بإستانبول.

(26) حول الزهراوي انظر سزكين III GAS ص 323 ــ 325.

(27) ظهر كتاب يعقوب الكشكري في بغداد بين عامي 923/311، 932/320. والكشكري هو أحد أصحاب الكتب التي تمثل الهندسة الطبية التي تطورت في مشافي بغداد. ونحن مدينون للأستاذ سزكين بالفضل فقد عرّف بهذا الكتاب وصوّر مخطوطته الفريدة في (آيا صوفيا) رقم 3716 (السّليمانية) ونشرها في (عيون التراث) تحت رقم 17 ــ عام 1985.

(كامل الصناعة)، فهو يبتدئ بوضع أسباب المرض وأعراضه ومعالجته في موضع واحد من الكتاب، تمامًا كما فعل الطبري في (المعالجات البقراطية). ولكنّ الزهراوي يقتصر بهذا المنهج على السريريّات الموجودة في المقالة الثانية، فعنده نجد أسباب المرض وعلاماته وأسلوب مداواته متتاليّة إذ يأتي ذكر الأمراض واحدًا بعد الآخر في المقالة الثّانية. وكان الطبري قد فعل هذا من قبل، بينما حافظ المجوسي في (كامل الصناعة) على الأسلوب القديم.

أمّا مقالات (التّصريف) الأخرى التي تحمل الأرقام (3 ــ 29) فهي مخصصة لعلم الأدوية المفردة ولعلم تركيب الأدوية وتحضيرها وحفظها وللعلوم الصيدلانيّة عموما، وفيها أيضا كل ما يتعلّق بتلك الأمور التي تقع في مجال اهتمام الطبيب والصيدلاني في الوقت نفسه كأسماء الأدوية بلغات العلم المختلفة[28]، أو أسماء الأوزان والمكاييل الطبيّة.

ومن بين هذه المقالات أفرد الزهراوي المقالة العشرين لأدوية العين المركبة (الأكحال والسّياقات)، فهي إذن بمثابة أقرا باذين الكتاب المخصص للكحالين[29].

والمقالة الأخيرة من (التصريف) أي المقالة الثلاثون هي أطول مقالات هذا الكتاب حجمًا وأوسعها شهرة ونفوذًا، وهي تلك التي خُصّصت للعلوم الجراحية. وتقع هذه المقالة في ثلاثة أبواب: الأوّل للكيّ، والثّاني لفنون الجراحة المختلفة (الشقّ والبطّ والفصدُ والجراحات ونحوها)، والثالث للجراحة العظمية (جبر الكسور).

ويحتوي الباب الأول من المقالة الثلاثين على كل أساليب الكيّ المستعملة لمعالجة أمراض الأجفان وبعض أمراض المقلة، بينما يضمّ الباب الثاني منها التداخلات الجراحية الخاصة بالعين وملحقاتها. وفي هذا الباب الثاني تظهر بعض أوجه الإبداع عند الزهراوي في مجال الجراحة العينيّة.

وتأتي قيمة كتاب الزهراوي من أهمية الدور الذي لعبه في تاريخ الطب. فقد اعتمد عليه الجرّاحون[30] والكحّالون[31] في الشرق العربي، كما نقل عنه أهمّ جراحي

---

(28) ويمتاز معجم الزهراوي هذا عن المعجمات الطبية الأخرى التي ظهرت في الشرق العربي باحتوائه على المصطلحات باللّغة البربرية، ذلك أنّ المعاجم الشرقية اقتصرت على اللغتين السّريانية والإغريقية بشكل رئيسي إلى جانب العربية، وربما أضيف في بعضها اللغة الفارسية أو السنسكريتيّة.

(29) وكان يوحنا بن ماسويه قد خصّص الباب الأخير في (دغل العين) للأقراباذين. وكذلك فعل حنين بن إسحاق (ق 9/3) في كتاب (العشر مقالات في العين) إذ خصّص المقالة الأخيرة لأدوية العين المركبة.

(30) وأهم هؤلاء الجراحين ابن القف الكركي (ق 13/7) في كتابه (العمدة في صناعة الجراحة). والكرك في ذلك الوقت من أعمال فلسطين. وقد كان ابن القف طبيبا في الجيش.

(31) وأهمهم يحيى بن أبي الرجاء الذي عرف باسم صلاح الدين الحموي الكحّال في كتابه (نور العيون وجامع الفنون). ظهر الكتاب في مطلع القرن 14/8.

أوروبا[32]، فصار بذلك أحد أحجار الزاوية في تاريخ علم الجراحة، واعتبر من أهمّ الكتب الطبيّة التي ظهرت في القرون الوسطى.

وقد تُرجمت أجزاء من هذا الكتاب في زمن مبكّر إلى اللاتينيّة[33]، وحديثًا حقّقت بعض أجزاء هذا الكتاب تحقيقًا علميًّا[34]، ونشرت بالعربية أو مترجمة إلى بعض اللغات الأوروبية الحديثة[35].

## 2) الكحل عند ابن وافد :

لم تبخل علينا كتب التراجم الأندلسيّة بالترجمة لابن وافد[36]، وذلك على نقيض ما كان عليه الأمر فيما يتعلّق بالزهراوي[37]. ولعلّ مردّ ذلك أنّ الزهراوي نذر نفسه للطبّ وانصرف إليه مبتعدًا عن الحياة العامّة، بينما جمع ابن وافد بين العمل الطبّي وأعباء رجل الدولة[38].

وكان ابن أبي أصيبعة قد نسب كتاب (تدقيق النظر في علل حاسّة البصر) لابن وافد. بينما ذكر له خليفة بن أبي المحاسن الحلبي[39] (مقالة) في طبّ العين (في

(32) من أشهرهم قي دي شوليرك Guy de Chaulirc.

(33) كان جيرار الكريموني Gerard de Cremona قد ترجم المقالة الثلاثين من التعريف إلى اللاتينية بعنوان chirurgia فذاعت بين الناس قبل عصر الطباعة، وبعد ذلك طبعت مرارا في القرنين 15/9 و16/10 وقد طبع شاننق Channing هذه المقالة مع ترجمة لاتينية سنة 1778/1192 في أوكسفورد.

(34) مثلا ـــ محمد العربي الخطابي ـــ الرباط.
في كتاب (الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية).

(35) وفيها ترجمة Spink et Lewis للمقالة الثلاثين عام 1973 ـــ لندن. وفيها ترجمة سامي حمارنة وGl. Sonnedecker لمقالة الأدهان عام 1963 ـــ لايدن Leiden.

(36) ابن وافد : أبو المطرف عبد الرحمان بن محمد بن وافد اللّخمي (ذو الوزارتين) (1075/467) انظر حوله :
فيرنيت في J. Vernet 113 - 112 : 14 D.S.B.
هوبكنيز في Hopknis 963 - 962 : III $E.I^2$

(37) تأخر ذكر الزهراوي في كتب التراجم. وأول من ذكره هو ابن حزم (المتوفى 1064/456)، بينما ترجم لابن وافد معاصره صاعد في (طبقات الأمم).

(38) كان يلقب بذي الوزارتين وقال عنه ابن زهر في (التيسير) : (الطبيب الشهير). انظر : (عيون الأنباء...) تحقيق نزار رضا/بيروت ص 496.

(39) انظر : (الكافي في الكحل) لخليفة بن أبي المحاسن (ق 13/7). مخطوطة استانبول السليمانية (بني جامع 924). ظهر الورقة 1.

القرن 13/7). وثمّة مخطوط في الأسكوريال[40] مازال نسبته إلى ابن وافد غير مؤكدة، ولعلّ هذا المخطوط هو نفسه كتاب تدقيق النظر. وقد رأى الأب سباط في حلب[41] في مطلع هذا القرن مخطوطًا اعتبره كتاب ابن وافد. ومن الثابت أن هذا الكتاب كان موضع اهتمام كحّالي حلب[42] في القرن 18/12.

ولا ندري إن كان الحظ سوف يسعدنا بالعثور على كتاب ابن وافد في الكحل. وتعود شهرة ابن وافد[43] في أوساط مؤرخي العلم إلى كتابه (الأدوية المفردة) الذي ترجمه جيرار الكريموني (ق 12/6) إلى اللاتينية، وطبع أكثر من مرّة. كما أنّ هذا الكتاب ترجم إلى اللاتينيّة وإلى العبرية.

وثمّة أرجوزة طويلة في الطبّ منسوبة إلى ابن وافد، لكنّ نسبتها ليست مؤكدة. فإذا صحّت نسبتها، فلعلّ القسم المتعلّق منها بأمراض العين يكون بمثابة تلخيص للمادة العلميّة الواردة في كتابه (تدقيق النظر...)، فمن المعروف أنّ بعض الأطباء العرب كانوا يلخصون أعمالهم الطبية على شكل أرجوزة، وذلك تسهيلا لحفظها، وبغية لتوسيع دائرة انتشارها بين الأطباء وطلاب العلم، ولعلّ ابن وافد كان أحد هؤلاء الأطباء.

هذه الأرجوزة موجودة في نسختين: الأولى[44] منها في تونس منسوبة إلى ابن وافد

---

(40) ربما كان كتاب ابن وافد هو ذلك المخطوط المحفوظ في الأسكوريال تحت رقم 876 والمقيد لمؤلف مجهول.
وكان لوكلير (في القرن الماضي) قد قال: إنّ هذا المخطوط قد يكون كتاب ابن وافد. ولكن هيرشبرغ (في مطلع هذا القرن) نفى ذلك بعد أن تفحّص صورة هذا المخطوط، والمهمّ أن فيرنيت عاد بعد أكثر من نصف قرن ليقول بأن هذا المخطوط قد يكون كتاب ابن وافد. والمسألة مازال بحاجة إلى تدقيق. انظر: فيرنيت J. vernet في D.S.B. 14 : 112 — 113. وهيرشبرغ J. Hirschberg في (التاريخ...) 2 : 63–66.

(41) كتب الأب بولص سباط عن مكتبات حلب الخاصة ووصف مخطوطة كتاب ابن وافد التي رآها هناك في مكتبة (نحاس). انظر: سباط/الفهرس: الذيل 45 رقم 2826.

(42) رأى سباط كتاب (الكامل في طبّ العين) الذي ألّفه عبد المسيح الكحال في حلب عام 1773/1187، وقد ذكر عبد المسيح كتاب ابن وافد في قائمة مراجعه. وكان كتابه محفوظا في مكتبة باسيل.
وسباط ذكر أيضا كتاب محمد بن علي البالسي الكحّال الحلبي الذي هو تلخيص لكتاب ابن وافد في عام 1761/1175.
انظر: سباط/الفهرس 2 : 73 (رقم 1729).

(43) كتب عنه لوكليرك في (الطب العربي) وهيرشبرغ في (تاريخ طب العيون) وبروكلمان في (تاريخ الأدب العربي) .G.A.L وسارتون في (تاريخ العلم).

(44) هذه المخطوطة محفوظة في تونس ــ المكتبة الوطنية رقم 156. عدد أوراقها 177 ورقة. وفيها خروم وهي بخط مشرقي، مسطرتها (17) وقياسها (26 × 18) ومعظم عناوين أبوابها كتب بالمداد الأحمر.

والأخرى[45] في فاس منسوبة إلى ابن طفيل.

وإذا لم نوفق إلى رؤية كتاب (تدقيق النظر...)، وإذا لم تصحّ نسبة الأرجوزة إلى ابن وافد، فعلينا أن نقول بأنّنا لا نمتلك ــ اليوم ــ شيئًا من أعمال هذا الطبيب الكبير في الكحل.

وهذه الأرجوزة المحفوظة في المكتبة الوطنيّة في تونس[46] تحتوي على ستّ مقالات، ويبلغ عدد أبوابها (238) بابا، وهي مؤلفة من (5722) بيتا من الرجز.

وفي هذه الأرجوزة تقع المادة المتعلقة بأمراض العين في المقالة الثانية، وهي مبوبة تبويبا واضحا. عدد الأبواب فيها (29 بابا) فيها وصف لما يزيد على (30) مرضًا من أمراض العين والجفن. ويبلغ عدد الأبيات فيها (461) بيتا.

ومطلع[47] الأرجوزة هو :

| | |
|---|---|
| قـال الحكيـمُ واضِعُ الكِتـابِ | قـوْلَ لبـيـبٍ بيّـن الصَّوابِ |
| هَـذا كـتـابٌ جامِعُ التّقسِيـم | وكامِـلُ الصّلاح فـي التّعْليـم |
| قسّمْتُـهُ مـا بيـن عِلْـمٍ وعَمَـلْ | ولـم أسُق مـن ذاك إلاّ مـا سَهَـل |

وآخر ما ورد في الأرجوزة هو[48]:

| | |
|---|---|
| ومُـرْهُ بانْغِمَـاسِـهِ فـي المَـاءِ | مُعْتَـدِلِ الحَـرِّ عَلَـى وَلاءِ |
| لكـي يليـنَ صدرُه والـجِسْمُ | فـزرْه بمثـل ذا يـتـم |

ويبدو أن هذه الأبيات ليست آخر ما كتب المؤلف، إلاّ أنّها آخر ما كتب النّاسخ.

---

(45) هذه المخطوطة موجودة في فاس (القرويين) لم نرها. واعتمدنا في التعرف عليها على البحث القيم الذى قدمه الأستاذ الدكتور محمود الحاج قاسم محمد. وملخص ماجاء فيه : (ص 20 ــ 21).
رقم المخطوطة 2158، عدد أبياتها يتجاوز 7700 بيت، وعدد أوراقها 150. وفيها نقص وهي مقيدة لابن طفيل.

(46) سبق لنا أن وصفنا هذه المخطوطة عام 1981 في نطاق (الندوة العلمية السابقة للجمعية السورية لأطباء العيون) (حمص ــ نوفمبر 1981) وسوف يصدر وصف جديد لها في الكتاب الذي يعده الزميل عبد الحفيظ منصور. وأنا مدين للصديق الأستاذ أحمد الشّرفي صاحب مجلة (العلم والتعليم) الذي تكرم وأهداني صورة لهذه المخطوطة عام 1981.

(47) ظهر الورقة الأولى من مخطوطة تونس.

(48) السّطران الأخيران (17/16) على وجه الورقة 176.

وتبدأ المادة المتعلّقة بأمراض العين بباب الرمد[49]، ومطلعه :

الرمدُ المعروفُ في العيْنيْن ... يكون لا شكّ على ضربيْن:
ضربٍ يكونُ جاذبًا من خارج ... أو سبب من فضل خلط والبح
والسبب الخارج كالدّخان ... والشمس أن تنظرها العينان

وكان لسان الدين بن الخطيب السّلماني (ت 1374/776)، قد ذكر في كتابه (الإحاطة في أخبار غرناطة) أنّ ابن طفيل كتب أرجوزة في الطبّ. ولمّا كانت نسخة القرويين من هذه الأرجوزة منسوبة لابن طفيل[50] وجب علينا أن نتحفّظ في نسبة أرجوزتنا هذه إلى ابن وافد.

ومهما يكن من شيء فالأرجوزة على قدر كبير من الأهمية، سواء كانت لابن وافد (ق 11 م) أو لابن طفيل (ق 12 م). ونكتفي في هذا المقام بتبيان أهميّة ابن وافد والإشارة إلى منزلته في تاريخ العلم، كما نعلن عن وجود هذه الأرجوزة الطبيّة الهامة.

### 3) ابن زهر[51] وابن رشد

عاش ابن زهر في النّصف الأول من ق 12/6 وعاصر من حكّام المرابطين إبراهيم بن يوسف بن تاشفين وكتب له (كتاب الاقتصاد) سنة 1121/515. وفي عهد الموحدين عاصر عبد المؤمن وصار طبيبًا له. وتعرف على ابن رشد (ت 1198/595) الذي يصغره بأكثر من ثلاثين عامًا وصارا صديقين وتعاونا في مجالات كثيرة.

ويتّسم كتابه (الاقتصاد في علاج الأنفس والأجساد) بالاختصار في عدد الفصول، هذا الاختصار الذي يشير إليه اسم الكتاب، كما يتّصف بالاقتضاب في القول والاقتصار على المعالجات دون التوسّع في وصف الأمراض.

ومن كتُبه (كتاب الأغذية) الذي يصف التأثيرات الغذائية والدوائية للأطعمة والأشربة، كما يهتمّ بالحمية وحفظ الصحّة عن طريق المأكل والمشرب.

ولكنّ أهمّ كتبه هو كتاب (التّيسير في المداواة والتّدبير[52]) الذي يشهد له ابن رشد بأنّه أحسن كناشات الطبّ في المعالجات.

---

(49) على ظهر الورقة 25 والعنوان (باب الرمد وعلاجه) (محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني) 1313/713 — 1374/776.

(50) انظر : دائرة المعارف الإسلامية E.I.² 957/III.

(51) أبو مروان عبد الملك بن زهر، عرفته أوروبا باسم (Avezoar) (ت 1161/557).

(52) حققه الأستاذ الدكتور ميشيل خوري ونشرته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سنة 1983. وقد ظهر تحقيق جديد لهذا الكتاب قام به محمد بن عبد الله الروراني.

ويحتوي كتاب التيسير على جزء هام مخصّص (لتقاسيم أمراض العين). وللتيسير ملحق يسمّى (الجامع). وكان ابن رشد قد وضع الصيغة الأولى لكتابه[53] (الكليّات) قبل أن يقدمه ابن طفيل للسلطان الموحدي أبي يعقوب يوسف (حكم ما بين 1163/558 ـــ 1184/580). وكان ابن رشد آنذاك ما يزال شابًا. ويقتصر هذا الكتاب ـــ كما يشير اسمه ـــ على كليات الطبّ أي على العلوم الطبية النّظرية. ويعتقد ابن رشد أنّ كتابه (الكليّات) وكتاب ابن زهر (التيسير) يمكن ان يعتبرا بمثابة عمل واحد، حيث يكمّل كلّ منهما الآخر، فالكليات هو الطبّ النظري والتيسير هو الطب العملي.

وفي الحقيقة فإنّ المادة المتعلقة بطبّ العين في هذين الكتابين (الكليات) و(التّيسير) تمثّل كلاً متكاملاً، ويمكن أن ينظر إليها على أنّها خير أنموذج للمعرفة الطبية في مجال (العين) في القرن 12/6 وذلك للمكانة العلميّة التي يحتلّها المُؤلّفان ابن زهر وابن رشد.

والتدبير في كتاب (التّيسير) يشير إلى كلّ فنون المعالجة : المداواة والمعالجات المختلفة بما فيها الجراحة.

وكتاب التّيسير حافل بالملاحظات السريرية الأصلية[54] والمبتكرات الطريفة. وكلّها تدلّ على خبرة المؤلف وتجربته الطويلة في الممارسة الطبيّة. وهذا الكتاب ما يزال ينتظر دراسات جادّة تبيّن مكانته الحقيقيّة في تاريخ طبّ العيون، ذلك أنّنا لا نعرف بعد، صلة المؤلف بمراجعه وأساتذته، ولا نعرف المصادر التي اقتبس منها. ولكن دراستنا المبدئيّة المتواضعة لهذا الكتاب بيّنت وجود تشابه بين أسلوب الزهراوي في الجراحة العينيّة وأسلوب ابن زهر، وذلك في عدد من الأمراض، ممّا يشير إلى معرفة ابن زهر بكتاب الزهرواي . وثمّة أوجه اختلاف بيّنة في أسلوب التداخل الجراحي المتعلّق ببعض أمراض العين، وهذا يدلّ على تعدّد مصادر المعرفة عند ابن زهر.

ولعلّ هذا يفسّر لنا ما ذكره يحيى ابن أبي الرّجاء (ق 13/7 ـــ 14/8) في خطبة كتابه (نور العيون وجامع الفنون)[55] من انه اعتمد على الزهراوي وعلى ابن زهر فالكحّال الحموي الكبير يدرك أنّ ثمّة فروقا متفاوتة الأهمية في الأسلوب الجراحي بين هذين المؤلفين. والكتابان كانا في متناول يده، ولم يكن بوسعه أن يكتفي بأحدهما دون الآخر، فلكلّ منهما صفاته ومميزاته، وبينهما فروق تثري معرفة من يعتمدهما من الأطباء.

(53) أعدّ الأستاذ الدكتور سعيد شيبان (الجزائر) تحقيقا علميا لهذا الكتاب، وقد ظهرت ترجمة إسبانية لهذا الكتاب في الأسابيع الأخيرة أصدرها المجلس الأعلى للبحوث العلمية (إسبانيا).

(54) انظر E.I.² III ص 277 ـــ 979.

(55) ظهر الكتاب في حماة في مطلع القرن 14/8. وقد أخذ المؤلف فيه عن أكثر من خمسين مرجعا، إلّا أنه خصّ بعضها بالذكر فقط : ككتب الزهراوي ومؤلفات ابن زهر.

## 4) كتاب الغافقي في الكحل :

عاش محمد بن قسّوم بن أسلم الغافقي(56) في القرن 12/6 وكتب كتابًا متخصصًا في الكحل سمّاه (المرشد في طب العين)(57). وهذا الكتابُ فريد في أسلوب تصنيفه، يحتوي على ستّ مقالات توحي بأنّها تمثل في حقيقة الأمر كتابين مندمجين، أحدهما في (طب العين السريري)(58)، والثاني كتاب في كليّات الطبّ اللازمة لطبيب العين، وبذلك يكون قارئ الكتاب في غنى عن العودة إلى كتب الطبّ العامّة.

وجاء تبويب (المرشد) بحيث تأتي الكليّات في مطلع الكتاب وتمثل المقالات الأربعة الأولى منه، بينما تخصصت المقالة الخامسة في موضوعين رئيسيين: مداواة العين(59)، وحفظ صحتها. أما المقالة السادسة فتعنى بأمراض جوار(60) العين وتدبيرها، وذلك في الأبواب الثلاثة الأولى منها، وبأمراض العين في البابين الرابع والخامس.

وتشغل المقالات الأربعة الأولى 35% من حجم الكتاب، بينما يشغل الباب الخامس (الأخير) من المقالة السادسة (الأخيرة) وحده 40% من الكتاب.

ويتوسّع المؤلف في شرح علم (المَرضيّات)(61) العينية العام في المقالة الثالثة، كما يتوسّع في المقالة الرابعة في شرح علم (المَرضيات) الخاص وعلم (الغرائز المرضيّة)(62). وثمّة إجماع لدى الأطبّاء الذين درسوا هذا الكتاب على أهميّة هاتين المقالتين.

---

(56) قال فوستنفلد (Wuestenfeld) سنة 1840/1256 : إنّ هذا الكحّال هو والد الطبيب أحمد ابن محمد الغافقي (أبي جعفر) صاحب كتاب (الأدوية المفردة).
انظر : دائرة المعارف الإسلامية (سارنلي — T. Sarnelli) 995/II/E.I²

(57) يوجد هذا الكتاب في مخطوطة فريدة محفوظة في مكتبة الأرسكوريال تحمل رقم 835.
وقد كتب عن (المرشد، الغافقي) لوكليرك (L. Leclerc) عام 1876/1293، وهيرشبرغ J. Hirschberg. عام 1905/1323. وبعدها نشر ماير هوف (M. Meyer Hof) ترجمة فرنسيّة لجزء من هذا الكتاب (عام 1923/1345). وظهر هذا الكتاب محققا بفضل الزميل الدكتور حسن علي حسن (لبنان).
ويعكف الأستاذ الدكتور سعيد شيبان (الجزائر) على تحقيق هذا الكتاب (تحقيقا علميا نقديا) وكان قد كتب أكثر من بحث عن الكتاب والمؤلف.

(58) طب العين السريري : السريريات العينيّة : Clinical ophthalmology.

(59) وتشمل مداواة العين هنا عددا من الأبحاث في الأدوية المفردة، وقوانين المداواة العامة، وتركيب الأدوية، وفيها أيضا معجم بأسماء الأدوية.

(60) وهي : أورام الرأس المجاورة للعين. وجروح ـ الرأس القريبة من العين، وضماداتها، إضافة إلى الصداع والشقيقة.

(61) المرضيّات : علم الأمراض : Pathologie.

(62) الغرائز المرضية : Pathophysiologie.

وتشغل المقالة الثالثة حوالي 5% من حجم الكتاب بينما تشغل المقالة الرابعة 5%، وتشغل المقالة الرابعة حوالي 10% منه. وهذه هي الميزة[63] التي تجعل من هذا الكتاب كتابًا فريدًا بين كتب الكحل العربية.

ولعلّ أحد العوامل الهامة التي دفعت الغافقي إلى اختيار هذا الأسلوب في تصنيف الكتاب هو موقفه من مسألة مكانة طبيب العيون. فالكحّال ينبغي ألا يكون متطبّبًا[64] فحسب، بل ينبغي أن يكون كسائر الأطباء حكيمًا. والحكيم هو ذلك الذي يجمع في شخصه بين صفة الطبيب وصفة الفيلسوف. تماما كما أراد جالينوس للطبيب أن يكون، وكما كان ابن مَاسَوَيْه وحنين بن إسحاق والرازي وابن سينا.

وعلينا أن ننظر إلى ظاهرة اهتمام المؤلفين بكلّيات الطبّ على أنها ظاهرة إيجابيّة تدلّ على احترام التراث، وتعبّر عن نضج معرفي[65]، وتنسجم مع ما وصلت إليه العلوم في العصر الذهبي للحضارة العربية.

أمّا الجراحة العينيّة فهي جزء من السريريّات في هذا الكتاب. وتدلّ الدراسة الأوليّة لهذه المادة عند الغافقي على أنّه اعتمد فيها جزئيًا على الزهراوي، ومع ذلك فقد انفرد بذكر بعض الأعمال الجراحية التي لم ترد عند الزهراوي، ممّا يشير إلى تعدّد مصادر معرفته.

وكتاب الغافقي هذا يمكن أن يعتبر مُمثّلا لكتب الكحل الأندلسية التي لا نعرف العديد منها، وهو يتمتّع بقدر كبير من الخصوصيّة، ليس في الأندلس فحسب، بل في كلّ أقطار العالم العربي الإسلامي.

## 5) كتاب النّهاية في الكحل للحريري

وُلد عبد الله بن قاسم الحريري[66] في إشبيلية، وتتلمذ على عدد من علمائها[67]،

---

(63) ففي (تذكرة الكحّالين) مثلا : «كتاب علي بن عيسى الذي ظهر حوالى سنة 400 هـ (= 1010 م) والذى يعتبر قانونا لأطباء العين العرب ومرجعا رئيسيا. بلغ حجم (الكليات) في الكتاب 10%».

(64) متطبّب : ممارس = Praticien.

(65) بمعنى المعرفة الإبستيمولوجية epistimology.

(66) قام الزميل د. حازم البكري بجمع المادة المتعلّقة بالحريري من المصادر التي تمكن من الحصول عليها وكتب ترجمة له. انظر : نهاية الأفكار ونزهة الأبصار. (عبد الله بن قاسم الحريري الإشبيلي البغدادي). تحقيق د. مصطفى شريف العاني د. حازم البكري. الجزء الأول ــ بغداد ــ 1979، الجزء الثاني ــ بغداد ــ 1980. والترجمة في الجزء 2 : ص 261.

(67) ومنهم : ابن الروميّة عالم النّبات والعقاقير المعروف أيضا بإسم أبي العباس النّباتي.

ثم سافر إلى الشرق حيث قام بتأليف كتابه[68] (النهاية في الكحل) أو (نهاية الأفكار ونزهة الأبصار)، وبعدها عاد إلى إشبيلية حيث توفي عام 1248/646. وقد وصل هذا الكتاب إلى حلب فنقل عنه خليفة بن أبي المحاسن 1840/1256. وفيما عدا ذلك لا نعرف مدى انتشار هذا الكتاب في ذلك العصر الذي انحسرت فيه المؤلفات المبتكرة. كما لا نعرف مدى تأثيره في المغرب.

ينقسم الكتابُ إلى أربعة أجزاء :

1 ــ كليات الطب : وفيها الأبواب المألوفة التي ترد عادة في كتب الكحل، إضافة إلى فصل هام في (نظريات الأبصار) التي يعرضها المؤلف لأول مرة في كتاب متخصص في العين. وقد جاء العرض مختصرًا.

2 ــ أدوية العين المفردة. وهي التي تستعمل لمعالجة العين: شربًا أو طلاءً أو عن طريق الأنف الخ...

3 ــ السريريات العينية، وفيه فصول إضافية للصّداع والشقيقة والنزلات التي تصيب الرأس.

4 ــ الأقراباذين: وفيه فصل يعالج مسألة تركيب الأدوية، وينقسم ما عدا ذلك إلى قسمين :

أ ــ أدوية العين المركبة التي تستعمل إمّا بالطريق العام كالأقراص والسّفوفات والأشربة وغيرها، وإمّا بالطريق الموضعي كالأكحال والسّيافات والذّرورات الخ...

ب ــ مسرد فريد من نوعه ذكر المؤلف فيه أمراض العين مرضا مرضًا، وذكر إلى جانب كلّ مرض اسم الأدوية التي يمكن أن توصف لمعالجته.

ونلاحظ في هذا الكتاب تأثر مؤلفه بعلي بن عيسى وابن سينا في أكثر من موضع.

وقد وصل إلى عصرنا هذا من مخطوطات هذا الكتاب ثلاث نسخ[69]،كما وصلت نسخة رابعة لا تحتوي إلاّ على أقراباذين الكتاب.

**الخــاتمة :**

لقد ساهم الأطبّاء الأندلسيّون في فرع هام من فروع الطبّ وهو علم الكحالة. وأثروا بمؤلّفاتهم المتعدّدة المادّة الطبيّة المتعلّقة بأمراض العين وعلاجها ومداواتها. وكان لهذه المؤلّفات التي اهتمت بالجانب النّظري الوصفي في علم الكحالة وبالجانب التطبيقي

---

(68) قدّم المؤلف كتابه إلى الملك الأيوبي الأشرف بن الملك العادل.

(69) انظر بحثنا في : مجلة (التراث العربي) «كتاب الكافي في الكحل» دمشق العدد 29 (عام 1987) ص 143 ــ 145 ــ 154 ــ 156.

الجراحي، صداها في المشرق العربي وفي أوروبا. ولقد فتح بعض هؤلاء الأطبّاء بمنهجهم في البحث وبتخصصهم في أمراض العين ــ المجال لزملائهم من العرب والأجانب لتطوير هذا العلم. لكن مع الأسف نجد جزءا لا يستهان به من هذه المؤلفات مازال قابعا في مكتبات شتى ينتظر التحقيق العلمي الدّقيق حتّى يتمكّن المتخصّصون من الأطباء من تقويمها وتحديد مجال الاستفادة منه ./.

# المصادر والمراجع


1) المصادر المحقّقة :

(1) الجزء (2) من الحاوي ــ للرازي بتحقيق : شرف الدين أحمد، الطبعة الثانية ــ حيدر أباد الدّكن 1976.

(2) تذكرة الكحالين لعلي بن عيسى ــ بتحقيق : غوث محي الدين القادري. حيدر أباد الدكن 1964.

(3) التيسير في المداواة والتدبير لابن زهر ــ بتحقيق : ميشيل الخوري. دمشق 1983.

(4) نهاية الأفكار ونزهة الأبصار للحريرى الإشبيلي بتحقيق : د. مصطفى شريف العاني ود : حازم الباري جزءان ــ بغداد ــ 1979 ــ 1980.

(5) المرشد في الكحل للغافقي بتحقيق د. حسن علي حسن، بيروت، د.ت.

2) المصادر المخطوطة :

(1) مجموع رقم (طب/100 تيمور) دار الكتب الوطنيّة بالقاهرة. وفيه دغل العين ــ ليوحنا بن ماسويه ومعرفة مهنة الكحالين ــ ليوحنا بن ماسويه، العشر مقالات في العين لحنين بن إسحاق. وغيرها.

(2) مخطوط رقم 924 (بني جامع) المكتبة السليمانية بإستانبول. وهو : الكافي في الكحل لخليفة بن أبي المحاسن.

(3) مخطوط رقم 156 تونس (دار الكتب الوطنية) وهو : أرجوزة في الطب لابن وافد.

3) من سلسلة (عيون التراث) التي أصدرها الأستاذ فؤاد سزكين/فرانكفورت :

(1) كامل الصّناعة الطبية : لعلي بن العبّاس المجوسي رقم 16 (1 ــ 3) عام 1985.

(2) الكنّاش ليعقوب الكشكري رقم 17 عام 1985.

(3) التصريف لمن عجز عن التأليف : للزهراوي رقم 31 (1 ــ 2) 1986.

(4) المعالجات البقراطيّة للطبري رقم 47 (1 ــ 2) 1990.

4) المراجع (مرتبة حسب أهمّيتها لهذا البحث) :

(1) تاريخ طبّ العيون عند العرب

Geschichte der augenheilkunde bei den ARabern. لهيرشبرغ M. Hirschberg (Leipzig - 1908) وقد

أشرنا إلى هذا الكتاب في الهوامش باسم : هيرشبرغ/التاريخ.

(2)دائرة المعارف الإسلامية : Encyclopaedia of islam الطبعة الجديدة ـــ بَدءًا من عام 1960 في Leiden, London وقد أشرنا إليها في الهوامش برمزها المتعارف عليه : $E.I^2$.

(3) معجم التراجم العلمية : Dictionary of scientific Biography. ed. ch. c. Gillipsie New York. 1970. وقد أشرنا إليه في الهوامش برمزه المتعارف عليه : D.S.B..

(4) تاريخ الأدب العربي : Geschichte der arabischen. literatur لـC. Brockelmann وقد أشرنا إليه برمزه المتعارف عليه : G.A.L..

(5) Geschichte des arabischen Schrifttums لـF. Sergin استعملنا منه المجلد الثالث (تاريخ الطب). وقد أشرنا إليه في الهوامش برمزه المتعارف عليه : G.A.S. III.

(6) مقدمة في تاريخ العلم : introduction to the History of science لـG. Sarton جورج سارتون (3 أجزاء ـــ Baltimore 1927 ـــ 1949) وقد أشرنا إليه برمزه المتعارف عليه سارتون : Sarton.

(7) الأب بولس سباط ـــ الفهرس : P. Sbath : Al Fihris القاهرة 1938 ـــ 1940 في 3 أجزاء وذيل.

## الجديد في الدّراسات الأندلسيّة

1) ناقش بنجاح الأستاذ عبد الرّحيم علمي يدري ـــ بكليّة الآداب ـــ فاس رسالته الجامعيّة «لسان الدّين بن الخطيب والتصوّف»، وذلك يوم 24 مارس 1992.

2) وناقش بنجاح الأستاذ خالد سقاط بكليّة الآداب ـــ فاس رسالته الجامعيّة «أخبار الفقهاء والمحدّثين بالأندلس» لأبي عبد الله محمد بن حارث الخشني : تقديم وتحقيق. وذلك يوم 6 ماي 1992.

# مقاربة الممتع المفيد في نظريّة الشّعر عند حازم القرطاجنّي

بقلم : الأستاذ : منصف الوهايبي
كلّية الآداب — القيروان

## I — التّمهيد :

### 1 — «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» : بين نظريّة في الشّعر ونظرية في النّقد :

لم نشأ أن ننهج في مقدّمة هذه المقاربة النّهج الذي قد ينهجه الباحث في مثل حالتنا، من وصف للكتاب المدروس، يتشرّ له بدءا من عنوانه وزمن تصنيفه ومخطوطاته ونشراته وموضوعاته، الإحاطة به وإعادة تقويمه في الدّراسات التي يمكن أن يصنّف إليها أو يلحق بها ويقارن، برغم إدراكنا أنّ «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» يلزمنا ما يلزم من نهوض بكلّ هذه المهمّات أو بعضها، ليس بسبب من مسائله التي لا تجرى سهلة سائغة، ولا من مساربه ومضايقه التي تعنت وتصدّ فحسب، وإنّما أيضا بسبب من القول بنظريّة في الشّعر عند القرطاجنّي، وهو قول يجعلنا نعدّ المنهاج من تلك الكتب التي تدور في فلك هذا الفنّ، أو تلك التي هي على نسب منه ووشيجة. وهذا أمر قد لا يسهل تسويغه، فالكتاب من الأدب، ولكنّه لا يرجع إلى فنّ البلاغة ولا إلى فنّ الإنشاء أو البديع أو صناعة الخطابة أو نقد الشّعر[1].

(1) حازم القرطاجنّي. منهاج البلاغة وسراج الأدباء. تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة — دار الغرب الاسلامي — ط. 2 بيروت 1981 — (انظر مقدّمة الشيخ الفاضل بن عاشور — ص 8 و9 و10 و11 و12 فهي كافية شافية).

وإذا أردنا أن نضمّه إلى صنف منها، بذلنا ضائعا وسعينا خائبا، فـ«المنهاج» يتأبّى أن ينضوي إلى أي منها، فلا طبيعتها تتّسع لطبيعته، ولا خصائصها تستجيب لخصائصه. فإذا قلنا إنّه كتاب في البلاغة، مادام صاحبه قد صرّح بذلك تصريحا[2]، ضاع منّا السّبيل، وأملينا على الكتاب ما ليس منه وما يجافي خاصّتَهُ، فالقرطاجنّي يُديرُ البلاغة بغير ما عهدنا، وعلى غير ما ألفنا ويستقرّ بها على أرض غير تلك التي وطّأها وأقام معالمها أيمّة البلاغة قبله. فإذا كانت البلاغة دون خوض في مُضْنِيّ تعريفاتها وتفريعاتها هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال أو مناسبة المقال للمقام، فإنّ «المنهاج» لا يجري في هذا المجرى، حتّى نستطيع أن نباشره في منعطف من منعطفاتها، وإنّما يحرفه إلى حيث لا بُدّ أن نمضي معه ونتتبّع مساربه، عسى أن نقف على ما يمتاز به ويتميّز من مباحث في «البلاغة المعضودة بالأصول المنطقيّة والحكميّة» كما يسمّيها صاحب المنهاج[3]. إنّ جماع النّظر بين حازم وعلماء البلاغة هو البيان، غير أنّ الطّريقين شتّى، فإذا كان البيان هو إيضاح الغامض وإظهار الخفيّ والكشف عن المستور واستنباط المغمور وما إلى ذلك من الأمور التي يؤدّي عنها مصطلح البيان عند العرب[4] وإذا كان مِنَ المتأخرين عن عصر عبد القاهر الجرجاني (ت.471 هـ) من علماء البلاغة، من تصرّف بأصنافه وفي تقسيمَاتِهِ فَقَعَّدَهَا وَعَقَّدَهَا، حتّى انفرد بالشّوارد وانزوى في الجزئيّات، وصار علم البيان، بسبب من ذلك، كمعمّيّ الألغاز ومبهم الطّلاسم، فإنّ القرطاجنّي يتخطّى ظاهر هذه الصناعة إلى ما وراءها، أي إلى «أصول البلاغة» أو «فلسفة البلاغة» أو «روح الصّناعة»[5] وقد اقتضى منه هذا المنهج أن يكون مدار كتابه على الشّعر حدّا ووظيفة، وما إليهما ممّا يدخل في ماهية فنّ القول ويمازجه بأقوى الوشائج. والشّعر ما عرفنا: معين البلاغيّ وسنده وذوقه. وربّما وَهِمْنَا في غير موضع من «المنهاج» أنّ القرطاجنّي يجنح إلى المبحث البلاغي، وقد يتعزّز الوهمُ إذا قدّرنا أنّ القسم الأوّل المفقود إنّما مداره على صناعة البيان وأصولها[6]، وعلى هذا فنحن لا نجده يلوي مكوّنات الشّعر لتخضع للوجوه البلاغيّة وإنّما هو يحفر في ما لم يحفرْ فيه البلاغيّون وينفذ إلى كثير من خفايا الشّعر ودقائقه فإلى كثير من خفايا البلاغة ودقائقها. فنتبيّن من ذلك نَسَقًا من المفاهيم والتّصوّرات يضعها القرطاجنّي ليفهم بِهَا ويفسّر كيفيّة القول الشّعري ومقاصده من خلال بحث مستفيض في معانيه ومبانيه وأساليبه وما تعرف بها أحوالها من حيث تكون ملائمة للنّفوس أو منافرة لها من القوانين البلاغيّة.

---

(2) نفسه ــ ص.226

(3) نفسه مقدّمة الشّيخ الفاضل بن عاشور ــ ص.10

(4) لسان العرب ــ مادّة (بان).

(5) المنهاج ــ مقدّمة الفاضل بن عاشور ــ ص.10

(6) المنهاج ــ مقدّمة محمّد الحبيب بن الخوجة ــ ص.94

ويفترض في هذا النسق أن يشج صلة حميمة بالنص من جهة وبتاريخ الشعر من أخرى. فلا بدّ من تعاقد هذين المجالين، حتّى يتسنّى أن نعدّ النسق نظريّة في الشعر كاملة متكاملة، فالنصّ الشعري ليس محكوما بشروطه الدّاخليّة ولا بالقوانين المحايثة لجنسه الأدبي فحسب، وإنّما هو محكوم أيضا بشروط تاريخيّة وتقاليد وأعراف أدبيّة مخصوصة. وفي هذا كلّه يتأصّل كثير من جذور نظريّة الشعر ويشتبك كثير من فروعها. غير أنّ تحديد النّظريّة على هذا النحو، برغم ما به من حقّ عميق، يظلّ فضفاضا، ما لم تتميّز تلك الفروق الدّقيقة والظّلال الخفيّة بين نظريّة في الشعر ونظريّة في الشعر من نقد الشعر، وما لم نتصدّ لحلّ ما قد تثيره من قضايا ومشكلات، واستجلاء ما قد يعتور البحث بسببها من شبهة ولبس.

ليس ثمّة كبير جدل بشأن الموقع الذي يشغله النصّ الشعري في النّظريّتين كلتيهما، فهما مسوقتان إلى الاستئناس به والرّكون إليه في ضبط القوانين ومعرفة كثير أو قليل من أصولها ومكوّناتها وضوابطها، والإفادة منه في قبول بعضها وتقويته، أو في اطّراح بعضها وتضعيفه، فما لم تعقل النّظريّة بعقال من النصّ محكم، كانت مظنّة الاختلاق وسوء التقدير، إلّا أنّ الموقع من النص هو الذي يميّز نظريّة في الشعر من نظريّة في نقد الشعر. ففي الأولى قد يكون الموقع في قلب النّص وفي الصّميم منه، بحيث يحكمه وعي بالظّاهرة الشّعريّة مباشر، فإذا النّظرية كلام في الشّعر وفي ماهيّته وبواعثه وخصائصه. وفي الثّانية قد يكون الموقع على حافة النّصّ أو أبعد، بحيث يحكمه وعي بالظّاهرة نفسها غير مباشر فإذا النّظريّة وقد انفكّت عن سلطان النّص، كلام عَلى الشّعر تقويميّ، وعلى قواعده وما ينبغي أن يعتبر فيها وما ينبغي أن لا يعتبر. والحقّ أنّ التّمييز بين النّظريّتين في «المنهاج» قد لا يكون سهلا سائغًا، فهما تترافدان وتترادفان. وقد نكون أقرب إلى طبيعة الكتاب إن قلنا إنّ نظريّة الشّعر فيه تحمل في مطاويها نظريّة في نقد الشّعر، وإنّ نظريّة النّقد فيه تومىء إلى نظريّة في الشّعر. وإذا كان ثمّة اشتِكَالٌ فمردُّهُ أنّ شواهدَ الشّعر التي من شأنها أن تعزّز النّظريّة وتسوّغها تبدو قليلة أو مجتزأة من قصائد طويلة، بل هي في كثير من المواضع أنصاف أبيات[7]. على أنّ ذلك لا ينبغي أن يُتّخذ ذريعة إلى الطّعن عَلى النّظريّة أو أن يصدّ عنها ويذهب الاطمئنان إلى فروضها وتقديراتها فليس القرطاجنّي من الذين يهملون النّصّ ويسرفون في الاشتغال بالنّظريّات. ولعلّ القارىء الذي يجري مِنْهُ الشّعر العَربي مجرى المحفوظ والمأثور أن يدرك ما للذّاكرة الشّعريّة من حضور في هذا الكتاب، لأفتٍ، برغم أن صاحبه لا يهرع إلى الشّاهد في الأغلب الأعمّ الّا استئناسًا أو استطرادًا أو تفريعًا. وفي ما عدا ذلك فإنّ الشّاهد يلتحم بكلامه ويسري فيه دون أن يصرفنا ذلك عن الإحساس به أو إدراكه[8]،

---

(7) نفسه ـــ ص.442 و443 و444.

(8) تبيّن ذلك في الأقسام الثلاثة وخاصّة في المنهج الثاني من القسم الرابع (الأساليب)

فالقرطاجنّي في ما يبدو لنا لم يفته كبير شيء من الشّعر العربي إلّا قرأه وطالع فيه حتّى اختمر في عقله ووجدانه، وفَسَحَ له مجال التّنظير فيه وتناول معانيه ومبانيه وأساليبه تناول البارع الخبير. وعلى كلّ فإنّ النّظريّة مِنْ حَيْثُ هي سلطة معرفيّة ذوقيّة جماليّة يقف المنشىء والمتلقّي على طرفي المعادلة فيها وما بينهما النّاقد، لا يتحكّم فيها النّصّ وحده، وإنّما أنظمة وأنساق معرفيّة أخرى متعاقدة ترجع إلى نوع من التّناسب الوضعي التّوالدي الذي كان رابطا بين شتّى الفنون والعلوم في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة[9] ونتميّز منها في «المنهاج» :

ـ التّراث النقدي المتراكم وهو يضع منذ القرن الثّاني للهجرة مبادئه ومرتكزاته ويحاول أن يجعل من نقد الأدب علما له أركانُهُ الثّابتة وحدوده الظّاهرة القائمة على علوم النّحو واللّغة والعروض والبيان والتّاريخ وعلى كتب الشّروح والتّراجم والسّير... ويترسّم سبلا بعضها «جماليّ» يقوم على نقد الصّورة والموازنة وبعضها بلاغيّ أو بيانيّ نشأ في جوّ دينيّ كلاميّ ثمّ خالطته أمشاج من الفلسفة اليونانيّة ووسمته بميسمها. وفيها كلّها تتعالق مكوّنات منهجيّة وأخرى نظريّة تتوزّع بين الولاء للمتأصّل الأدبي أو النّصّ المرجع، والمراهنة على المستجدّ أو النّص الوافد.

ـ التّراث الفلسفي اليوناني والإسلامي وبخاصّة كتاب الشّعر لأرسطو فقد أولاه العرب كبير عناية وعلّقوا عليه كبير شأن، منذ أن نقله أبو بشر متّى بن يونس (ت. 328 هـ/940 م) ثم تلقّفه فلاسفتهم فلخّصوه تلخيصا مخصوصا[10]، رأى فيه أكثر من محقّق وباحث من المعاصرين لبسا أو خطأ وسوء تقدير في التّرجمة[11]. وإذا كانت مقاربتنا هذه لا تتّخذ هذه المسألة مدارا رئيسًا لها، وليس في موضوعنا ما يسوّغ الخوض فيها من مجتمع أطرافها، وإذا كان من حقّ الباحث أن لا يسكت عنها ويتغاضى، إذ لا بدّ في نقل النّصوص وتأديتها مِنْ تمام المادّة كما أرادها المُؤلف، فإنّنا نحبّ أن ننبّه على أنّ المنهج العربي في تعاطي كتاب الشّعر لأرسطو، لم يكن واحدا على تعاقب العصور، فقد اختلف العرب المسلمون في ذلك تبعا لمحدّدات تاريخيّة وثقافيّة تتحدّر في الأغلب الأعمّ من خارج النّصّ. أي أنّ الموقع من النّصّ هو الّذي جعلهم يَتَدبّرونَهُ على تلك الهيئة المخصوصة التي يرى فيها البعض اضطرابا كأشدّ ما يكون الاضطراب والتباسا كأشدّ ما يكون الالتباس[12]، ولنا أن نرى فيها طريقة مرنة في أداء

(9) المنهاج ـ مقدّمة الشيخ الفاضل بن عاشور ـ ص.11 و12.

(10) أرسطو، كتاب الشّعر، نقله من السّريانيّة إلى العربيّة أبو بشر متّى بن يونس القنائي. تحقيق شكري محمّد عيّاد مع دراسة تأثيره في البلاغة العربيّة، دار الكتاب العربي ـ القاهرة 1967.
وانظر : أرسطوطاليس ـ فنّ الشّعر ـ مع الترجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد ـ ترجمة عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمان بدوي ـ دار الثّقافة ـ بيروت (د.ت.).

(11) عاطف جودة نصر ـ الخيال مفهوماته ووظائفه ـ الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ـ 1984 ـ ص.147 وما بعدها.

(12) نفسه ـ الفصل الأول ـ ص.9 وما بعدها.

النّصّ المرجع لا تعتقل ملكات الإنسان ولا تصادر حقّه في استئناف القراءة من داخل مصادر ثقافته ومراجعها، وعلى مقتضى أصولها وأدواتها، بما يحفظ للنّصّ طابعه المرجعي ووَسيعَ إمكاناتِه في النّماء وفي تقبّل تجارب شعريّة أخرى غير تلك التي صدر عنها أرسطو، وإلاّ فقد انتفى النّفع منه. ولنا في كتاب الشّفاء[13] وفي المنهاج ما يعزّز وجاهة هذا الطّرح، ويجعلنا نتنبّه إلى الكيفيّة التي يمتدّ بها مفهوم الشّعر مِنْ دائرة المنطق والفلسفة إلى رحاب فنّ القول عند العرب، فابن سينا يقول في خاتمة تلخيصه : «هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من «كتاب الشّعر» للمعلّم الأول. وقد بقي منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علْم الشّعر المطلق. وفي علم الشّعر بحسب عادة هذا الزّمان، كلاما شديدَ التّحصيل والتّفصيل...»[14] ويلتقط حازم تنبيه ابن سينا إلى مزالق التّطبيق الحرفي لنظريّة أرسطو عَلَى الشّعر العربي فيقول : «فإنّ الحكيم أرسطاطاليس، وإن كان اعتنى بالشّعر بحسب مذاهب اليونانيّة فيه ونبّه على عظيم منفعته وتكلّم في قوانين عنه، فإنّ أشعار اليونانيّة إنّما كانت أغراضا محدودة في أوزان مخصوصة ومَدار جلّ أشعارهم على خُرافات كانوا يضعُونها يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقعْ في الوجود، ويجعلون أحاديثها أمثالاً وأمثلة لما وقع في الوجود... فأمّا غير هذه الطّرق، فلمْ يكن لهم فيها كبير تصرّف، كتشبيهِ الأشياء بالأشياء فإنّ شعر اليونانيّين ليس في شيء منه، وإنّما وقع في كلامهم التّشبيه في الأفعال لا في ذوات الأفعال. ولو وَجَدَ هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيّين ما يُوجَدُ في شعر العرب من كثرة الحِكم والأمثال والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظًا ومعنى، وتبحّرهم في أصناف المعاني وحسن تصرّفهم في وضعها ووضع الألفاظ بإزائها، وفي إحكام مبانيها واقتراناتها ولطف التفاتاتهم وتتميماتهم واستطراداتهم وحسن مآخذهم ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل المخيّلة كيف شاؤوا، لزاد على ما وضع من القوانين الشّعريّة.»[15].

لعلّه أن يتسنّى لنا، على أساس من هذا التّمهيد، أن نقرّر بكثير من الاطمئنان أنّ «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» يؤسس لنظريّة في الشّعر وفي نقده معا، فجوهره دراسة أصول الشّعر وفنونه ومذاهبه وتحرير قواعده واستخلاص ضوابطه برغم ما قد يلاحظه البعض على منهجه، فمن ميل عن إيراد النّصوص، وعن تعزيز الافتراضات بالشّواهد، في الأغلب الأعمّ. وهذا أمر ليس لنا أن نماري فيه كثيرا، وإنْ اعْتَذَرْنا للقرطاجنّي بمثْلِ ما اعتذرنا، فبغينا أن نردّ هذا المَحَلَ إلى قلّة محصول من الشّعر، ولمْ نشأْ أن نرى

---

(13) فنّ الشّعر من كتاب الشفاء لابن سينا ـ ضمن ـ أرسطوطاليس ـ ترجمة وتحقيق عبد الرحمان بدوي ـ ص.161 إلى 198.

(14) أورده حازم ـ ص.69. وانظر «أرسطوطاليس» ـ بدوي ـ ص 198.

(15) المنهاج ـ ص.68 و69.

فيه تعارضا بين مقتضى النّظريّة والتّطبيق، ولاَ مَا يسوّغ مؤاخذة القرطاجنّي على انصرافه عن تقدير الأثر إلى تناول نظريّاته. وقد يشفع له أنّه لم يكن موكّلاً بظواهر الشّعر وبواديه ففكره موجّهٌ إلى بواطنه وخوافيه وإلى «فَلْسَفَةِ» مفاهيمه وأصوله. وقد يرجع الأمر كلّه إلى مِزاج الرّجل وَخَاصّةِ أمْرِهِ. على أنّ هذا مَوضوع آخر يحتاج إلى شيء من التّحوّط وَمِنْ حُسْنِ التّناول.

## 2 ــ منهج القرطاجنّي وأسلوبه :

لم يقنع القرطاجنّي بالتّجريد النّظري في مَا يديره من مسائل فنّ القول وقضاياه، حتّى ضمّ إليه إغماضَ الكَلام وإلغازَهُ، وليس لنا إلاّ أن نتتبّع مظاهر ذلك حتّى نَحُوز مفهوم الممتع المفيد في نظريّة الشّعر عنده. وأوّل ما نلاحظه أنّ القرطاجنّي لا يستخدم هذين المصطلحين، وإنّما يحيل عليهما في أكثر من موضع من كتابه، فيبلوِرُ افتراضاتٍ وتقديراتٍ يميّز على أساسها بين ثلاثة أقسام من التّخاييل والمحاكيات هي محاكاة تحسين ومحاكَاة تقبيح ومحاكاة مطابقة. والقصد من الأولى استنهاض المتلقّي إلى فعل شيء أو طلبه أو الاعتقاد فيه. ومن الثّانية الامتناع عنه. ومن الثالثة رياضة الخواطر والملح والتّعجب والاعتبار[16]. وهذه القسمة التي كان فيها القرطاجنّي عيالاً على ابن سينا[17]، تؤول إلى مقصدين في فنّ القول : أولهما : المفيد المباشر الذي يحوي المحاكاة التّحسينيّة والمحاكاة التقبيحيّة، بما أنّ القصد لا يخرج عن أمرين هما الحثّ على فعل شيء أو الحثّ على تركه. وثانيهما : الممتع الخالص الذي يحوي محاكاة المطابقة، فالمقصود من الشّعر هو الشّعر ذاته. ومن ثمّ فقد تكون «القصديّة» المفتاح الذي يتيح لنا النّفاذ إلى مفهوم الممتع المفيد في نظريّة القرطاجنّي وإلى ما يرتّب عليه من صيغ الكَلِم الشّعري وهيئاته والوقوف على مجمل القوانين التي تحكم النّصّ الشّعري، مادام القصد هو الذي يحدّد كيفيّة القول والغرض المتوخّى[18]. والحقّ أنّ الأمر ليس بهذه البساطة المخلّة لاريب، فأسلوب المنهاج يشوبُه إغماض وعسر وجفاف، وتكاد كلّ صفحة فيه تسلمنا إلى دروب من العنتِ والكدّ موحشةٍ، فالقرطاجنّي لا يثبت الفكرة إلاّ إذا قلبها على وجوه من القول شتّى وأتى عَلَى أقصى إمكاناتِها واحتمالاتها، بضروب من الاستقصاء والعمليّات الذّهنيّة التي يسلم بعضها إلى بعض. وهو يفكّك ويفتّت اللّحظات الشّعريّة، وكأنّ الغاية أن يحتازها ويعقلها أو

(16) نفسه الصّفحة ــ ص.92.

(17) انظر جابر عصفور ــ الصّورة الفنّية ــ القاهرة ــ دار المعارف. (د.ت) ــ ص.367. يقول ابن سينا : «كانت (العرب) تقول الشعر لوجهين : أحدهما ليؤثر في النّفس أمرا من الأمور تعدّ به نحو فعل أو انفعال، والثاني للعجب فقط، فكانت تشبّه كلّ شيء لتعجب بحسن التّشبيه.»

(18) هذا ما يذهب اليه محمّد مفتاح. انظر : في سيمياء الشعر القديم دراسة نظريّة وتطبيقيّة ــ دار الثّقافة ــ المغرب ــ ط.1 ــ 1982 ــ ص.53. ولنا رأي مخالف قد يتّضح في الصّفحات الموالية من مقاربتنا.

يستجلي أصول انبثاقها ونشأتها وتحوّلاتها وتناسخاتها، وكأنّ الإبداع الشّعري عنده إنّما على بنية المنطق يقاس وعلى أصوله يجري، بل إنّه لكذلك، فالقرطاجنّي مأخوذ بإجراء القياس والتماس العلّة واستقصاء وجوه التّناسب والتّلاؤم والتّضارع والتّضاد والتّنافر والمرجوح والأرجح[19]. فلا سماحة ولا يسرَ، وإنّما قسوة في مباشرة فَنّ القول وجفاء قد ينمّان، إن نحنُ رضنا أنفسنا وصبرنا، عَلَى تَحقّق بمواد الشّعر، وعلى حسن تأتٍّ لمحنة اللّفظ[20]، في الأداء عنها برغم أنّ القرطاجنّي يخضع هَذه المواد لضرب من التّتابع المنطقي المحكوم بالضّرورة، وهو ما لا يمكن أن نجاريه فيه، فلا تخال شاعرًا كالمتنبّي، وشعره مُثبِتٌ كثيرٍ من قواعد المنهاج الشّعريّة، كان يحذو ذلك الحذو المنطقي الصّارم فيتخيّل وهو ينشىء قصيدته : المعاني الأوائل فالمعاني اللّواحق فالمناسبة فالأساليب فالوزنَ ومقاديره ومواطن العلل والزّحاف فيه.. فالشّاعر ينهض بكلّ هذه اللّحظات معًا، اذ ليست القصيدة تأليفًا لعناصر أو أجزاء منفصل بعضها عن بعض. وقد يشفع للقرطاجنّي أنّه حَدَسَ هذه العلاقة العضوية بين مكوّنات القصيدة، فألمح في إضاءةٍ من إضاءَاتِهِ إلى أنّ البيت قد ينتضم كلّه دفعة في غاية السّهولة والبعد عن التّكلّف[21]، فلعلّ الأمر عنده لا يعدو أن يكون محاولة لاستبْطانِ ما يجري في نفس الشّاعر وهو ينشىء قصيدته، من عمليّاتٍ لا يمكن الّا أن تكون متعاقدةً متآخذةً، فاذا عاينّها متفارقةً، فانّما ليحلّل مكوّناتها وبواعثها والكيفيّة التي بها تقولُ وتشتغلُ. وبسبب من هذا كلّه ومن مداخلات الكتاب الحافلة بالأقيسة والمصطلحات المنطقيّة والاستعمالات الحكميّة، رأينا، لكي تؤتيَ هذه المقاربة ما نرجو لها، أن لا نترسّم خُطَى القرطاجنّي فنتتبّع مفهوم الممتع المفيد في المعاني فالمباني فالأساليب، فقد ينجم عن ذلك تجزىء لهذا المفهوم وانفراد بالشّوارد، بل نبدأ من حدّ الشّعر في المنهاج أو ماهيّته ثمّ نتدرّج إلى مكوّناته البلاغيّة والصّوتيّة والمعنويّة في علاقتها بالمتلقّي، ذلك أن «المقصديّة» التي يعدّها البعض مدخلاً إلى فهم موقف المتعة الخالصة وموقف المنفعة المباشرة في نقد الشّعر عند العرب إنّما هِيَ تصدر عن شعريّة النّصّ وتتحدّر منها بالقدر الذي تصدر فيه عن شعريّة التّلقّي وتتحدّر من جماليّتها، فقد يمتع الأثر فيما يقصد صاحبه الإفادة، وقد يفيد فيما يقصد صاحبُه الإمتاع وقد يمتع ويفيد في آن. ومادام الأثر «مُسْتَقْبَلاً» أبدا، فثمّة متلقّون يصدرون في تعاملهم معه عن بواعث مختلفة باختلاف

(19) المنهاج ـــ انظر مقدّمة محمد الحبيب بن الخوجة. ص 114. وانظر عاطف جوده نصر. الخيال مفهوماته ووظائف (11) ـــ ص.173 وما بعدها.

(20) «حسن التّأتي لمحنة اللّفظ» من كلام أبي سليمان الخطابي في مقدّمة غريب الحديث 57/1 ـــ يرى محمود محمّد الطّناحي أنّه يصلح أن يكون أساسا لما يقوله المعاصرون في (المعاناة). انظر كتاب الشعر لأبي علي الفارسي ـــ مكتبة الخانجي ـــ القاهرة ط.1 ـــ 1988 ـــ ص.63.

(21) المنهاج ـــ اضاءة ـــ ص.282.

هؤلاء، متنوّعة بتنوّع ثقافاتهم. ولعلّنا أن نقارب مفهوم الممتع المفيد في نظريّة الشّعر عند القرطاجنّي إذا أخذنا ذلك كلّه في الحسبان وتنبّهنا إلى أن القصد إنّما تحدّده «شعريّة النصّ» مثلما تحدّده «شعريّة التّلقي»، أو كيفيّة القول والغرض المتوخّى من جهة، ومواثيق التّلقي والقراءة مِنْ أُخرَى، أيْ تلك المعرفة المتبادلة بين الشّاعروالمرسل إليهم، سواء أكانت فعليّة أم متوقّعة. وهي معرفة تتحدّد عند المعاصرين من الآخذين بـ«جماليّة التّلقي» من حيث هي نتيجة عنصرين متآخذين هما : أفق التّوقّع الذي يفتحه الأثر أو يدفع إليه، والتّجربة أو الخبرة التي يواجهُ بها المتلقّي الأثر[22].

## II ــ التّخيّل والتّخييل :

### 1 ــ الجذر البلاغي :

لعلّ القرطاجنّي أن يكون أكثر النّقّاد العرب نباهة في تشديده على الآصرة التي تربط بين التخيّل والتّخييل أي بين التّشكيل الذي تبدعه قوّة الشّاعر الخالقة من خلال تصوّرها المخصوص للعالم الخارجي من جهة، والأثر الذي يحدثه هذا التّشكيل في نفس المتلقّي مِنْ أُخرَى. والقرطاجنّي يتميّزّ هذا من ذاك ولكنّه لا يفصل بينهما. وإذا فعل فانّما لضرورة منهجيّة يمليها فكر مصنّف. ومن سمات هذا الفكر أن يضع الحُدودَ والقواعد ويكشف التّعارضات والتّقابلات، ففي التّفكّك الواضح الذي تقدّمت الإشارةُ إليه نظام خفيّ يشدّ بعضَه بعضًا وتآزر عناصره تآزرًا مثيرًا في نسيج لغةٍ مفهوميّة صارمة، فليس الشّعر عنده استجابة لأهواء مكظومة أو لمشاعر محبوسة وإنّما هو علم مضبوط وصناعة أي قواعِدُ وأدلّة وملكة حاصلة بالتّمرّن، لولاها ما كان للشّاعِر سلطانٌ على لغته ولا على قصيدته ولربّما كان القرطاجنّي وهو المأخوذ بهاجس التّأسيس، يدرك أنّ الوعي بالشّعر وعي بموضوعٍ أو بمادّةٍ تنفلتُ أبدا من ذاتها فلا بدّ لعقل مكوّناتها وبواعثها الخفيّة من هدْم بنائها المتعاضد ونظامها المتماسك، فاستصفائها فصياغتها صياغةً جديدة تردّها إلى أصولها وتقوّي الإحساسَ بها. وبسبب من هذا المنهج لم يكنْ بميسوره أن يفصل بين ماهيّة الشّعر ومقصديّته، مادامت الماهيّة «تَعْمَل» في مستويين متعاقدين : مستوى التّخيّل ومستوى التّخييل. وليس في حدّ الشّعر عنده ما يغلّب أحدهما على الآخر، بل إن الثّاني ليس ناجما عن الأول كما ينجُم اللاّحق عن السّابق أو النّتيجة عن المقدّمة، على قَدْر ما هو مصاحب له وهو ينشأ ويتشكّل. يقول القرطاجنّي في حدّ الشّعر وَاصِلاً كلامَه بكلام قدامة (ت. 337 هـ) والماهيّة بالمقصديّة : «الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبّب إلى النّفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكرّه إليها ما قُصد تكريهه، لتحملَ بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمّن من حسن تخييل

---

(22) أفق التوقّع : ترجمة مقترحة لـ Horizon d'attente وللتوسّع انظر التعامل مع الأدب من خلال ما ألف عن شعر المتنبّي في القديم ــ حسين الواد ــ جامعة تونس 1987.

له ومحاكاة مستقلّة بنفسها أو متصوّرة بحسن هيئة تأليف الكلام أو قوّة صدقه أو قوّة شهرته أو بمجموع ذلك، وكلّ ذلك يتأكّد بما يقترن بِهِ من إغراب، فإنّ الاستغراب والتعجّب حركة للنّفس اذا اقترنت بحركتها الخياليّة قوى انفعالها وتأثّرها... فأفضل الشّعر ما حسنت محاكاته وهيئته وقويت شهرته أو صِدْقُهُ أو خَفِيَ كذبه وقامت غرابته.»[23]. ويقفو آثار ابن سينا فَيعدّ الأقاويل الشّعريّة قسما من المقولات قد تكون مقدّماتها صادقة أو كاذبة. وربّما يشفع له في هذه التّسوية أنّ الشّعر عنده إنّما يَدور على الكلام من حيث هو مخيّل أو مقدّمات مخيّلة فـ«الشّعرُ، كلام مخيَّل موزون مختصّ في لسان العرب بزيادة التّقفية إلى ذلك والتئامه من مقدّمات مخيّلة صادقة كانت أو كاذبة، لا يشترط فيها بما هي شعر، غير التّخييل»[24]. وهذان مفهومان للشّعر لا يتعارضان بل هما يتواصلان ويتناديان في أمور كثيرة، من أبرزها هذه المصطلحات التي يديرها القرطاجنّي، فهي ترجعُ، برغم انتمائها إلى الفلسفة والمنطق صياغة، إلى منبت البلاغة العربيّة. والقرطاجنّي يَحْرِصُ حرْصًا شديدًا على إثبات الأصل البلاغي في ما يضع من قواعد ويستخلص من ضوابط، لأن البلاغة عنده إنّما هي العلم الكلّي الذي يندرج تحت تفاصيل كلّياته ضروب التّناسب بين المسموعات والمفهومات[25]. وصناعة البلاغة تقتضي عندهُ أن ينظر إلى الألفاظ من حيث دلالاتها على ما في الذّهن وعلى ما في خارج الذّهن وعلى موقعها من النّفوس وتأثيرها فيها. فبذلك يُعرف إن كان الكلام قد طابق مقتضى الحال أو خالفه. وهذه الصّناعة تقتضي أيضا أن ينظر إلى المعاني من حيث هي حقائقُ موجودة في الأعيان وصُورٌ قائمة في الأذهان، فلها وجود في ذاتها أي خارج الذّهن، ووجود من جهة المكتوب ووجودٌ من جهة الملفوظ. وبما أنّ التّخيّل عنده هو عمليّة تأليف بين الأعيان وإعادة تنظيمها وتنسيقها في هيئات تتّفق وخصائصها العرضية أو الثّابتة، وهي هيئات قد تكون مستجدّة لم يدركها الحسّ من قبلُ، فإنّ مصطلح التّخيّل، فيما نرجّح، يكاد يكون عنده مرادفًا لمصطلح المحاكاةِ الذي يديرُهُ في منعطفات كثيرة من كِتابِهِ. وهذا المصطلح يحيلنا على مباحث التّشبيه والوصف والاستعارةعند البلاغيين[26]. ذلك أن القرطاجنّي يحلّل طبيعة التّخيّل أو المحاكاة على أسس من هذه الفنون موضوعا وشواهِدَ، ويقسّم المحاكاة إلى تشبيهيّة وخياليّة : فمردّ الأولى الى قيّاس الحاضر على الغائب في تشبيه وضع بوضع أو حالةٍ بحالةٍ أو موقف بموقف، أو إخراج المتصوّر إلى حيّز المدرك. ومردّ الثانيّة إلى أحداث أو أفعال لم تقع وإنّما هي من إنشاء الخيال واختراعه فالمحاكاة تنقسم «من جهة ما تخيّل الشّيء بواسطة أو بغير واسطة قسمين : قسم يخيّل لك فيه الشيء نفسهُ بأوصافه التي تحاكيه، وقسم

(23) المنهاج — معرف دالّ على المعرفة بماهية الشّعر وحقيقته — ص.71.

(24) نفسه — ص.89.

(25) نفسه. ص.226.

(26) نفسه. ص 111 — انظر إشارات القرطاجنّي إلى صورة التّشبيه خاصّة.

يخيّل لك الشّيء في غيره»[27] وبرغم أنّ القرطاجنّي ينقل عن الفلاسفة، فيجعل عمل المحاكي شبيهًا بعمل المرآة ويذهب إلى أن المحاكاة الفنيّة هي محاكاة المحاكاة «وكما أنّ المحاكي باليد قد يمثّل صورة الشّيء نحتا أو خطًا فتعرف المصوّر بالصّورة، وقد يتّخذ مرآة يبدي لك بها تمثال تلك الصّورة المتشكّل في المرآة،فكذلك الشّاعر تارة يخيّل لك صورة الشّيء بصفاته نفسه، وتارة يخيّلها لك بصفات شيء آخر هي مماثلة لصفات ذلك الشيء... فيعرف الشيء بمّا يحاكيه أو بما يحاكي ما يحاكيه...»[28] فإنّ الأصل البلاغي لِهَذا الكَلاَم لاَ يمكن أن يخفَى فنحن هَا هُنَا إزّاءَ أضرب التّشبيه التي حدّدها البلاغيون حسب طبيعة طرفيها وبما لكلّ منهما، منْ حالة وعلاقة بينه وبين الآخر، من حيث ذِكْرُ وجه الشبهِ فالتّشبيه يكونُ مُفردًا ومُتعدّدًا ومركّبا... ومن حيثُ ذكر أداةِ التّشبيهِ فيكُونُ مُرسَلاً، ولاَ يلتقِي المشبّه مع المشبّه به نوعًا وحقيقةً في مساحة وجه الشّبهِ، وانّما يدنو منه ويقاربه في الصّفات، فإذا حذف الوجهُ والأداة، كان التّشبيه بليغًا اي صورة «مطلقة» من القيود. فهذه الأنواع أو الأضرب يمكنُ أن نردّها إلى المحاكاة التّشبيهيّة بتعبير القرطاجنّي أيْ إلى القسم الذي تخيّل فيه الأشياء بالأوصاف التي تحاكيها. ذلك أنّ التّشبيه عند البلاغيّين العرب لا يخرج عن القِيَاس أو عقد الموازنة بين شيئين يشتركان في صفة أو مجموعة منَ الصّفات، فيقع التّخيّل في حيّز هذه الصّفات أيْ في سيَاقيْن يتقاربان ويتباعدان هما سياق المشبّه والمشبّه به بسبب من الأداة (سواء أظهرت أم خفيت) فهي التي تُصِلُ على قدر ما تفصلُ، وتقاربُ على قدر ما تباعدُ. وقد لا نُخالِفُ الصّواب إذْ نردُّ الاستعارةَ إلى القسم الذي تخيّل فيه الأشياء بغيرها، بَل الأمرُ كَذَلِكَ، فالقرطاجنّي يقول في سياق الشّاهد الذي أوردنا : «وربّما ترادفت المحاكاة وبني بعضها على بعض... ولذلك لا يستحسن بناء بعض الاستعارات على بعض حتّى تبعد عن الحقيقة برتب كثيرة لأنها راجعة إلى هذا الباب. فمحاكاة الشّيء نفسه هي المحاكاة التي ليست بواسطة ومحاكاة الشّيء بغيره هي المحاكاة التي بواسطة.»[29] والاستعارة إنّما تفعل فعلها لأن مردّها إلى الواسطةِ بحَيث يسلمُ الدّال إلى مدلول وهذا يتحَوّل إلى دالّ يسلم إلى مدلول ثانٍ، فيقع التّخيّل في حيّزِ هذه الكلمات التي تتبادَلُ مواضِعَهَا وفي ادّعاءِ معنى الاسم لشيء، أي في إحْلاَلِ سياق مَحَلَّ سياق.

**(2) الوظيفة : الإمتاع ــ الإفادة :**

أمّا القول إنّ القرطاجنّي ينقل عن الفلاسفة فيأخذ مثلهم بالقياس والتّقسيم الصّوري وبعدّ الأقاويل الشّعريّة قسمًا مِنَ المقولات، فقول ينهض له أكثر من سند في «المنهاج»

(27) نفسه ــ تونس ــ ص.94.

(28) نفسه ــ الصفحة نفسها.

(29) نفسه ــ ص.95.

وتقومُ له أكثر من حجّة. وأمّا أن نتحفّظ على هذا النّقل فنقول إنّ فيه تعجّلاً وسوءَ تقدير أفضيا بالقرطاجنّي إلى استنتاجات وأحكام تعوزها الدّقّة[30]، فأمْرٌ يحتاج في نظرنا إلى تثبت وتوقّف ذلك أنّ إغفال الجذر البلاغي في نظريّة الشّعر عند القرطاجنّي لا يمكن إلاّ أن ينتزع هذه النّظريّة من مَسَاقِهَا وأن يعدّها مجرّد رَجيعٍ من أقوال الفلاسفة. وعليه فالقول إنّ القرطاجنّي ينقل عمّن سبقُوه دون مراجعة وتدقيق فيتابع الفلاسفة في ربط الخيال الشّعري بمقولتيْ الصّدق والكذب ويعدّ الأقاويل الشّعريّة المخيّلة في رتبة أدنى من الحقيقة، إذ التخيّلات لا تكونُ في مرتبة البرهان والقياس[31]، من شأنه أن يجعلنا نبتعد عن المنبتِ البلاغي لنظريّة القرطاجنّي شططًا. وقد نبّهَ القرطاجنّي نفسُه على هذا الغلط فأكّد أنّ الشّعر لا تُعتبر فيه موادّهُ، وإنّما يقع في موادّه من تخيُّل، وَنَفَى أنْ يُقسّم الشّعرُ على أقوال برهانيّة وثانية جدليّة وأخرى خطبيّة «المقدّمات كلّها إذا وقعَ فيها التّخيل والمحاكاة كان الكلام قولا شعريًا». بَلْ نحن نجده يرفض أن يكون الصّدق والكذب من مقاييس تقويم الشّعر «لأن الاعتبار في الشّعر إنّما هو التخيّيل في أيّ مادّة اتّفق، لا يشترط في ذلك صدق ولا كذب...»[32]. وعلى هذا الأساس فهو لا يردّ المحاكاة إلى جملة كَذِب الشّعر، بل يوقع الغَلَطَ على من يعتقد ذلك. وحججه في هَذا الباب لا تخلو من طرافة، فحروف التّشبيه لم توضع لتنهضَ بعقد الموازنة والمقابلة بين المشبّه والمشبّه به فحسب، وإنّما وضعتْ لأن تدلّ على الشّبه من حيث إنّه موجود»[33] ومن ثمّ فالتشبيهُ عندهُ قولٌ صَادِقٌ مَا أشْبَهَ شَيْءٌ شَيْئًا «لأنّ المَاءَ يُشْبِهُ السَّرابَ بلا شكّ، والهلال شبيه بالعرجون القديم ولابدّ.»[34] وقد يلحظ القارىء أنّ القرطاجنّي يلتقط هذه الشّواهد من القرآن، ليدعم رأيه في المحاكاة، وأنّه ككلّ البلاغيين العرب، واقع تحت سلطان النّصّ الدّيني. فيعدّ ما وقع فيه مِنَ الأوصاف والمحاكاة قولَ صدق، حتّى ينزّهه عن الكَذِب، لأن الكذب عنده إنّما يكون بالإفراط وترك الاقتصاد، وهذا يعلم مِنْ ذات القول فَتُقَاسُ الحقيقة بمدى التّطابق بين المعطَى والعبارة المقولةِ فيه. وهذا المَلْحَظُ لا يسوق بالضّرورة إلى القول إنّ القرطاجنّي يعدّ الأقاويل الشّعريّة المخيّلة في رتبة أدنى من الحقيقة، كما نجدُ في بعض الدّراسات التي تناولتْ نظريّته[35] ذلك أنّ القرطاجنّي يميّز بين الاختلاق الامتناعي والاختلاقِ الإمكاني. ومنَ اللاّفت أن يردّ العلمَ بالنّوع

---

(30) هذا ما يذهب إليه عاطف جودة نصر ــ الخيال مفهوماته ووظائفه ــ ص.175. وهو رأي نتحفّظ عليه للأسباب التي شرحنا.

(31) المرجع السابق ــ ص.164.

(32) المنهاج ــ اضاءة ــ ص.81.

(33) المنهاج ــ ص.75.

(34) نفسه ــ الصّفحة نفسها.

(35) الخيال مفهوماته ووظائفه ــ ص.164 وما بعدها ــ ولسنا نشاطر عاطف جودة نصر رأيه للأسباب التي شرحنا.

الأول وهو ما لا يقع في الوجود وإن كان متصوَّرًا في الذّهن إلى خارج القول، وأن ينبّهَ على أنّهُ لا يقع في جهة من جهات الشّعر العربي أصلاً، وإنّما يقع في شعر غيرهم من الأمم. ومن الواضح أنّه لا يسوّغ هذا النّوع من «الكذب» فيقول : «وكان شعراء اليونانيّين يختلقون أشياء يبنون عليها تخاييلهم الشّعريّة ويجعلونها جهات لأقاويلهمْ، ويجعلون تلكَ الأقاويل التي لم تقع في الوجود كالأمثلة لما وقع فيه ويبنون علَى ذلكَ قصصا مخترعًا نحو ما تحدّث به العَجائزُ الصّبيانَ في أسمارهم من الأمور التي يمتنع وقوع مثلها... وَقدْ ذمّ ابنُ سينا هذا النّوع من الشّعر...»[36]. وأمّا الاختلاق الإمكاني فيسوّغه لأنه يقع للعرب منْ جهات الشّعر وأغراضه وَ«لا استِدْلاَلَ عَلَى كونه كَذِبًا من جهة القول ولا العقل.»[37] ولا يعاب من جهة الدّين «وقد رُفِعَ الحرجُ عن مثل هذا الكذب أيضا في الدّين فانّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم كان يُنشَد النّسيب أمام المدحِ فيصغِي إليه ويثيبُ عليه.»[38] فادّعاءُ الحبّ في النّسيب مثلا اختلاقٌ إمكاني مَا لَمْ يخرجْ من حدّ الإمكان إلى حدّ الامتناع أو الاستحالةِ لأنه أمرٌ يمكن أن يقع من الشّاعر ومن غيره من أبناء جنسه[39]. وهذا الاختلاقُ هو فضلاً على ذلك مستَحّ لاقتناص المعنى وتهيئةٌ لنفسِ المتلقّي. وهكذا يقترن التّخيّل بالتّخييل فينجز الشّعر وظيفةَ الممتع المفيدِ في آنٍ و«تتَمثَّلُ للسّامعِ من لفظ الشّاعر المخيّل أو معانيه أو أسلوبه ونظامِهِ، وتقوم في خياله صورة أو صورٌ ينفعل لتخيّلها وتصوّرها، أو تصوّر شيء آخر بها انفعالاً من غير رويّة إلى جهة من الانبساط أو الانقباض.»[40] إن الشّعرَ إذن في الوظيفة التي يصدر عنها لا يَسْعَى إلى الامتاع والإفادة فحسب، وإنّما يوسّعُ من خيال المتلقّي، بحيث يتيح له أن يستقبل معرفةً مكتنزةً بالعاطفة أو الوجدان، وأن يُولِّدَ خواطرَ وأحاسيسَ، قد لا يكون المنشئُ قصد إليها، أو هي لم تُجْرِ في ظاهر النّصّ، ممّا يومىء إلى أن التّخيّل يفضي ضرورةً إلى التّخييل وأن الممتعَ لا ينفكّ عن المفيدِ. فهذان يتلابسان سواء أتحقّقت استجابةُ المتلقّي بالصّور التي تبتعثها في خياله ألفاظ الشّاعر ومعانيه وأسلوبه ونظام قصيدته، أم تحقّقتْ بالتّصوّراتِ التي يُحْمَلُ على تخيّلها فينبسط لها أو ينقبض. وإذا كان في الانبساط أنس النّفس ومتعتها، فإنَّ الانقباضَ، على خُلُوِّه مِنْ ذلك، يُؤكِّدُ قدرةَ الشّعر على التّأثير بما فيه فضلاً على أنّ القرطاجنّي يستحسن ألاّ يتمادى الشّاعر في الأسلوب على مَعَانٍ مِنْ شأن النّفس أنْ تنقبضَ عنها وتستوحش منها فقد يحقّ عَليه أن يؤنسَ النّفوسَ من استيحاشها ويبسطها من قبضها بِمَعَانٍ يكونُ حالُ النّفس بها غير تلك الحال لكونها ملائمة للنّفوس بَاسِطَة لَهَا.»[41] وَهَذَا مَا يجْعَلُنَا نشدّدُ ثانيةً عَلى

(36) المنهاج ـــ ص.77 وما بعدها.
(37) نفسه ـــ تنوير ـــ ص.78.
(38) نفسه ـــ ص.78 و79.
(39) نفسه ـــ اضاءة ـــ ص.76.
(40) نفسه ـــ تنوير ـــ ص.89.
(41) نفسه ـــ ص.359.

أنّ كيفيّة التّعبير والغرض المتوخّى هُمَا اللذان يُحدّدانِ المقصديّة والوظيفة، وليس العكس، وأنّ وظيفة فنّ القول عند القرطاجنّي، وإنْ مازجتها عناصرُ وأمشاجٌ من المنطق والفلسفة، تظلّ مشدودة إلى جذر بلاغيّ أصيل تعهّدَهُ السّابقون عليه، فَهُوَ يُعاينُ النّص الشّعري من حيث هو حَلَقَة وصْلٍ بين المنشيء والمتلقي، ويتنبّهُ إلى أنّ «أنْس النّفوس» هُوَ مِضْمَارُ الشّعر وغايته، ويثبت ما أثبتَهُ عَبْدُ القاهر قبلهُ من أن المزيَّة في فنّ القول ليستْ قاصرة على الألفاظ أو موقوفة على المعاني، فثمّة عنصر ثالث بين الألفاظ والمعاني هو «الصّورة»[42]. وفي اتّحاد هذه العناصر على هيئة مخصوصةٍ ما يسلم إلى التّصوير والتّخييل وإثارة الانفعال والدّهشة أو إلى المتعة الخالصة أو الافادة المباشرة أو إليهما معًا. وأيًّا كانت الوظيفةُ فانّ القرطاجنّي لا يشذّ عن قدماء البلاغيّين والنّقاد فهو يَقرِنُ مثلهم ما بين اللّغة والصّورة أو يمزج هذه بتلكَ. واللّغة عنده لا تنقلُ وإنّما تؤسّسُ بَلْ نَكادُ نقول إنّها لا تسمّي الأشياء ولاَ تُشيرُ إليها، على قدر ما تبني الوجود وتنشيء الأشياء. إنّها تَتفتّحُ بنفسها فِي فضائها، وكأنّ هذا الفضاءَ هو الذِي يستولدُ المعنى ويضفِي عليه الصّورةَ، ولَعلّ اللّغة نفسها أن تسعفنا، فلفظة الصّورة اسم مصدر من فعل رباعيّ يفيد التّأثيرَ فِي شيء ومطاوعة الشّيء له أي حصول الأثر عند تعلّق الفعل المتعدّي بمفعوله نحو : «وقد صوّرته فتصوّرَ.» أيْ جعلتُ له صورة وهيئة. ثمّ إنّ عين اللّفظة وردت واوًا وياءً والمعنى واحد. «قال الأزهري : ورجل صيِّر شيِّر أي حسن الصّورة والشّارة.» وصيّره : حوّله وغيّره من حالة أو صورة إلى أخرى. وصيغة الفعل الثّلاثي الأجوف تفيد التّحويل والتّغيُّر[43]. يقول الأستاذ حمّادي صمّود معقبا على مفهوم القرطاجنّي لأصل اللّغة ومبتدأ وضعها واتّصالها بالمعاني : «اللّغة طاقة تصُوغ الأشياء وتكسبها وجودًا آخر... فالموجود بغيره أصبح حاصل عملٍ ونتيجة فعل إذ أنّ المعاني ليست أصليّةً وإنّما تحصُل بالتّفهّم والتّعقل والإدراك. والصّورة كما يقُول الفلاسفة هو ما تدركه النّفس الباطنة والحسّ الظّاهر معًا. فالحسّ الظّاهر يدركُ الأشياء ثمّ يؤدّيها إلى النّفس. ويزول المؤثّر الخارجي وتحلّ مَحلّه صور الأذهان فالمعنىٰ إذن تصوّر ذهنيّ بينه وبين الموجوداتِ الطّبيعيّة علاقةُ اشتقاقٍ بالمعنى الفلسفِي. والمعنى يختلف عن الأعيان التي يمثّلها هو مشتق منها، ولكن له مواصفاته، فالعلاقةُ بين الصّور الذّهنيّة والأشياء علاقة ائتلاف واختلاف. فالاختلاف محكوم بالتّحوّل من شيء إلى صورة. إنّ المدرَكَ يختلفُ باختلافِ المدرك، فالصّور مشابهة للموجودات، لكن ينبغي ألّا يحجب التّشابهُ الاختلافَ مهما دقّ واختفَى. ويمكن أن يحدثَ وهمُ المطابقة إذِ الإنسان لا

(42) عبد القاهر الجرجاني — دلائل الاعجاز. القاهرة 1961. يردّ عبد القاهر على الذين يرون المزيّة في الأدب قاصرة على الألفاظ أو منحصرة في المعاني : «إنّهم لما جهلوا شأن الصّورة وضعوا لأنفسهم أساسا وبنوا على قاعدة، فقالوا : إنّه ليس إلاّ المعنَى واللّفظ ولا ثالث» — ص. 311.

(43) لسان العرب مادّة (صير).

بتعقّل الأشياء تعقّلاً نمطيًا يهتمّ بالأصول والجواهر ويهمل الأعراض؛ والاختلاف موجودٌ في أصل الأشياء فإذا كان في الأمر مطابقة فهي بين الصّورة وما أُدرِكَ من الشّيء. فالمعنى صيرورة للشيء وإعادةُ صياغة له ووجود ثانٍ...»[44]. وعليه فقد ينشأ الممتع المفيد عند القرطاجنّي في حيّز تفهّم المعاني وتعقّلها وفي حيّز التّخيّل الذي يتلبّس بلبوس الوهم. وقد تسعفنا اللّغة مرّة أخرى فـ«تصوّر الشيءَ : توهّم صورته وتخيّله». وقد تجعلنا نعدّل ممّا ذهبنا إليه، فالمتلقّي لا يستلذّ الشّعر لأنه يجعله يتخيّل فحسب أي يستحضر صور الأشياءِ المحسوسةِ مع غيبة طينتها، وإنّما لأنه يجعله يتوهّم أيضًا. ومن ثمّ فنحن لا نعدُّ الجمع بين التّخيّل والتّوهّم عند القرطاجنّي خلطًا ناجمًا عن خطأ في نقل فلاسفة المسلمين كلامَ أرسطو، بِقَدْرِ مَا نعده مزاوجة لَها أصلٌ في اللّغة العربيّة نفسها. وممّا يؤكدُ ذلك أنّ النَّقَلَةَ من السّريان تردّدوا في مفهوم «الفنطاسيا» بين معنى التّوهّم ومعنى التّخيّل، وأنّ الكندي جعلَ التوهّم رَدِيفَ «الفنطاسيا» و«الفنطاسيا» رَديفَ التّخيّل[45]. فاذا كان ثمّة لبسٌ فمردّهُ إلى اللّغة التي تشرب الوهمَ معنى الخيال فلا تميّز بين الأول من حيث هو حالٌ تتجرّد فيه الذّاكرة من علائق المكان والزمانِ لتقارب بين الصّور تجاورًا وتماسًّا، والثّاني الذي يأخذ لبوس الهيئة المستقرّة في انطباعات الحسّ والمترسّبة في الذّاكرة. ووظيفته أن يبعث الجدّة في الأشياء فيلغي هويّتها ويلزمها بضرب من الاتّحاد، فيصهرها في جوهرٍ جديد، ينشدّ إلى تلكمُ الأشياء بذات الفعل الذي ينفكّ عن سلطانها. وقد لا يساورنا الشّكّ في أنّ القرطاجنّي وهو المأخوذ بحُسْنِ التّأتّي لِمِحْنَةِ اللّفظ. يدرك، إذ يجعل الشّعر يوسّع من خيال المتلقّي، ويحمله على التصوّر، أنّ مادّة الصّاد والعين الجوفاء والرّاء مشحونة بحركة الفعل الذي يَغْزو الأشياءَ فيجسّدها في غير هيئتها الأصليّة، وأنّ فعل «صيّر» يعني تجميع الشّتات ولملمته في كيانٍ مرصوصٍ مستجدّ، وأنّ «صوّر» يحيل على الصّورة شكلاً وأمرًا وصفةً. وقد قال ابن الأثير في شرح الحديث : «أتاني اللّيلة ربّي في أحسن صورة» : الصّورة ترد في كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقة الشّيء وهيئته وعلى معنى صفته يقال صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته وصورة الأمر كذا وكذا أي صفته فيكون المراد بما جاء في الحديث أنّه أتاهُ في أحسن صفة ويجوز أن يعود المعنى إلى النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام : أتاني ربّي وأنا في أحسن صورة وتجرى معاني الصّورة كلّها عليه، إن شئت ظاهِرَها أو هيئتها أو صفتها، فأمّا إطلاق ظاهر الصّورة على الله عزّ وجلّ فلا.»[46]. وهذا كلّه ليس من شأنه أن يفضي إلى القول أنّ آراء الرّجل تحجّرت في حيّز الأصول التي أثبتها السّابقون

---

(44) من درس الأستاذ حمّادي صمّود في طلبة الحلقة الثالثة «المحسن والنافع في التراث البلاغي والنقدي 1990. وقد مكّننا منه أحد زملائنا ــ مشكورًا ــ

(45) الخيال مفهوماته ووظائفه ــ ص.60 وما بعدها.

(46) لسان العرب ــ مادّة (صير).

عليه من بلاغيّي العرب ونقّادهم، فالاستدراك على الأصول يكاد يكون السّمةَ الرّئيسة التي تَسِمُ مبحثَ القرطاجنّي في الممتع المفيد، وإن كان هذا الاستدراك يأتي في الأغلب الأعمّ من جهة الفلاسفة، أو كان فيه حازم عيالاً على هؤلاء.

فحازم لم يكتف بحدّ الشّعر عند قدامه، وإنّما نمّاه واستدرك عليه عندما قرن الماهيّة بالوظيفة والتّخيّل بالتّخييل، فالشّعر كلام موزون مقفّى... ولكنّ ذلك لايتأكّدُ إلاّ «بما يقترن به من إغراب، فإنّ الاستغراب والتّعجّب حركة للنّفس إذا اقترنت بحركتها الخياليّة قوي انفعالها وتأثّرها.»[47]. وفي هذا الكلام ما يدلّ على وضع التّخييل والانفعال في مساقٍ واحد، ذلك أنّ التعجّب ليس مجرّد تعبير عن ضرب من الاستحسانِ أو الاستنكار، كما يذهب البعض إلى ذلك، وإنّما هو انفعال يعتري المتلقّي عند استعظامه أو استطرافِه أو إنكاره ما يردُ عليه. ولَيْسَ لَنَا أن نغفل عن أنّ لفظ «التعجّب» جَاء في الشّاهدِ معطوفًا على لفظِ «الاستغراب» في تَراخ، فيكون مردّ المعطوف عليه إلى المعطوف. وعليه فقد يتسنّى لنا أن نرتّب العلاقة بين التّخييل وما ينجم عنه من وظائف في هذه المستويات : إغراب من جهة غموضِ الكلام أو خفائِهِ أو عدوله عنْ المألوف والمتواتِرِ فاستغرابٌ أي انفعالٌ منْ غيرِ رويّة فتعجّبٌ يجري فيْ هيئات من استلذاذٍ واغتباطٍ وانتشاط أو من تألّم وحزن. ففي التّخييل إذنْ مُضَايقةٌ بين انفعالات مختلفة، ولكنّها مُتآزرَةٌ في النّص الشّعري. والقرطاجنّي لا ينحو في تقرير ذلك مَنْحَى التّجريد، فَلَهُ من الشّعر حجّةٌ وسَنَدٌ. ولذلك نجدُهُ يستحسِنُ في القول النّسيبي «إردَافَ ما يرجع إلى المحبّ والمحبوب معًا ممّا يَشْجُو وقوعه بذكر بعض ما هو راجع إليهما ممّا يَسرّ وقوعه، اذ في ذلك ضرب من المقابلة وتدارك للنّفوس من إيلامها بالشّاجي الصّرف بأن تعرضَ عليها المعاني التي تلتذّ بتخيّل ما يعني بها وإن آلمها مغيبه أوانقضاؤُهُ»[48].وبالرغْم أنّ في المنهاج جَنَفًا عن إيراد النّصوص فإنّ الشّاهد الشّعري يندسّ في أعطاف الكلام وثناياهُ وبلابسه، فالتذكّرُ والإشتياق وعرفان المعاهد التي يجدها القرطاجنّي مؤلِمَةً من جهة مُلِذّةً من أخرى لأنّ. «الأحوال وإذا كانت مؤلمة للنّفوس فإنّ لكثير من النّفوس في تخيّل ما يتذكّر ويشتاق إليه ويحنّ إلى عهده لذّةً ما وتشفّيًا، يكاد ينقع الغلّة من حيث أذكاها ويسرّ النّفسَ من حيث أشجاها وأبكاها.»[49] عناصيرُ لاتخلو منها أيُّ مقدّمة غزليّة. والحقّ أنّه لايردُ المؤلم المُلِذّ أو فلنقل «المطرب» بِمَا أنّ الطّرب لغةً هُوَ الاهتزازُ والاضطرابُ فرحًا أو حزنًا، إلى ما جرى عليه شعر العرب فحسب، وإنّما يردّه أيضا إلى جبلّةٍ في الإنسان «فالنّفوس قد جبلت على التّنبّه لأنحاء المحاكاة واستعمالها والالتذاذ بها منذ الصّبا... حتّى أنّها ربّما تركت التصديق للتخيّل فأطاعت تخيّلها وألغت

(47) المنهاج ــ معرف دال على المعرفة بماهيّة الشّعر وحقيقته ــ ص.71.

(48) نفسه ــ اضاءة ص.304.

(49) نفسه ــ تنوير ــ ص.304.

تصديقها. وجملة الأمر أنها تنفعل للمحاكاة انفعالاً من غير رويّة، سواء كان الأمر الذي وقعت المحاكاة فيه على ما خيّلته لها المحاكاة حقيقةً، أو كان ذلك لا حقيقة له فيبسطها التخييل للأمر أو يقبضها عنه.»[50]. ولكنّ المحاكاة عنده لا تفعل فعلها لمجرّد أنّ التخيّل جبلّة في الإنسان، فلا بدّ من شرطين : أولهما يرجع إلى المحاكاة نفسها ودرجة الإبداع فيها «وما تدعّم به وتعضّد ممّا يزيد به المعنى تمويها والكلام حسن ديباجة من أمور ترجع إلى لفظ أو معنى أو نظم أو أسلوب»[51]. وثانيهما إلى استعداد النّفس لقبول المحاكاةِ والتأثّر لها. والاستعداد عنده نوعان : نفسيّ ومعرفيّ. وهما سابقان كِلاَهُمَا على القَوْل. فالنّفسيّ أن يوافق الشّعرُ حالاً أو هوًى عند المتلقّي، فشبيه الشّيء منجذبٌ إليه. والمعرفيّ أن يكون للمتلقّي اعتقادٌ في الشّعر من حيث قدرتُه على أن يفعلَ في النّفس فعلَ السّحر. وقد نلمسُ في كلامه عن الاستعدادِ شيئا غير يسير من الاشْتِكَال مَرَدُّهُ ما أثبتهُ قَبْلُ من انفعال النّفس بالمحاكاة ولها، بسبب من الجبلّة أو الطّبع والسجيّة، الاّ أنّه اشتِكَال يحلّ ما تنبّهنا إلى أنّ القرطاجنّي إنّما يباشر المحاكاة التي «تبلغ الغاية القصوى من هزّ النّفوس وتحريكها»[52] وتجعلُ «المسموعات تجري من السّمع مجرى المتلوّنات من العين.»[53] وهَذِهِ لاَ تجرِي في كلّ شعرٍ. ومن ثمّ فلا بدّ أن تكون مواثيق التّلقّي محكمةً، فالشّعْرُ لا يفعل فعلهُ إلاّ إذا رَفَدَهُ طَبْعُ المتلقّي من جهةٍ، ووافَقَ استعدادًا لَدَيْهِ، من أخرى، فعندهَا يحدث الطّرب والأريحية. وكأنّه لابدّ من دوافع ونوايا، فالالتذاذ بالمحاكاة لا يتحقّق إلاّ «بأن يكون قد سبق للنّفس إحساس بالشّيء المخيّل وتقدّم لها عهد به»[54] كما ينقل حازم عن ابن سينا. وهذا في الحقيقة مذهب غالب عند بلاغيّي العرب ونقّادهم، فالشّعر قرين المؤانسة. وأنسُ النّفوس كما يقول عبد القاهر موقوف على اتّباع المركوز في الطّباع واستذكار المألوف وبعث المعهود من الذّكريات.[55] ولكنّ اللاّفت عند القرطاجنّي أنّه لا يعاني اللّذة من حيث هي انفعالٌ بالصّورِ الحسنةِ فحسْبُ، فأنْسُ النّفسِ أو التذاذُها يمكن أن يتحقّق أيضا بالصّور القبيحةِ مَا صوّرتْ في عمل فنّي متقنٍ «ومن التذاذ النّفوس بالتّخيّل أن الصّوَرَ القبيحة المستبشعة قد تكون صورها المنقوشة والمخطوطة والمنحوتة لذيذةً اذا

(50) نفسه ــ معرف دالّ على طرق المعرفة بالوجوه التي لأجلها ــ حسن موقع المحاكاة من النّفس. ص.116.

(51) نفسه ــ تنوير ــ ص.121.

(52) نفسه ــ اضاءة ــ ص.121.

(53) نفسه تنوير ــ ص.128.

(54) نفسه ــ ص.118.

(55) عبد القاهر الجرجاني ــ أسرار البلاغة ــ تحقيق هلموت ريتر دار المسيرة ــ بيروت ــ ط.3. 1983 ــ يقول عبد القاهر : «إنّ أنس النّفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ وتأتيها بصريح بعد مكنّيّ... لأنّ العلم المستفاد من طرق الحواسّ أو المركوز فيها من جهة الطّبع وعلى حدّ الضّرورة يفضل المستفاد من جهة النّظر والفكر في القوّة والاستحكام... وضرب آخر من الأنس وهو ما يوجبه تقدّم الألف...» ــ ص.108 و109.

بلغت الغاية القصوى من الشّبه بما هي أمثلة له، فيكون موقعها من النّفوس مستلذًا لا لأنها حسنةٌ في أنفسها بل لأنها حسنة المحاكاةِ لما حوكيَ بها عند مقايستها به.»[56].
وهو يعزّز رأيه هذا بما أثبته ابن سينا، بحيث تُردُّ اللّذة إلى الحذق في التّخيّل وبراعة المحاكاةِ، فالنّفس تَنطُّ عن الحيوانات الكريهة مثلا وتتألّم لرؤية الأشياء المستقبحَة في أنفسها، ولكنّها تستلذّ رؤيتها عندما يَنقلها الخيالُ إلى مستوى الفنّ. ولئن منَح القرطاجنّي أمثلته في هذا الباب من الرّسم والنّحت، فليس لمجرد التّمثيل للّذة النّاجمة عن التّخيّل والمحاكاة أو تقريب الفكرة وتبسيطها، وإنّما لأنه يجعلُ منزلةَ الشّاعِرِ في محاكاة الشّيء «بمنزلة المصوّر الذي يصوّر أولا ما جلّ من رسوم تخطيط الشّيء ثمّ ينتقل إلى الأدقّ فالأدقّ»[57] ويقسّمُ التّخييل بالنّظر إلى متعلّقاته إلى قسمين : تخييل يجري مجرى تخطيط الصّور وتشكيلها. وتخييل يجري مجرى النّقوش في الصّور والتّوشيّة في الأثواب والتّفصيل في فرائد العقود وأحجارها. وهذا ما يسوّغ لديه تلك الصّلة التي عقدها البلاغيّون والنّقاد والفلاسفة بين صناعة الشّعر والصّناعات الأخرى «ولهذا نقلوا إلى بعض الهيئات اللّفظيّة التي من هذا القبيل أسماء الصّناعات التي هي تنميقات في المصنوعات، فقالوا التّرصيع والتّوشيح والتّسهيم من تسهيم البرود»[58].

## اقرأ في العدد القادم :

1) تقديم أطروحة : الأستاذ إبراهيم القادري بوتشيش «الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين» قام بالتقديم الدكتور امحمد بن عبّود.

2) تقديم أطروحة الأستاذ علي لغزيوي حول مناهج النّقد الأدبي في الأندلس بين النّظريّة والتّطبيق خلال القرنين 7/13 و14/8.

3) بحث الأستاذ عبد الواحد ذنّون طه : أهميّة الكتب الفقهيّة في دراسة تاريخ الأندلس (نموذج تطبيقي : كتاب المعيار المعرب للونشريسي).

(56) المنهاج ــ اضاءة ــ ص.116.
(57) نفسه ــ تنوير ــ ص.101.
(58) نفسه ــ اضاءة ــ ص.93 و94.

# التّراث الأندلسي في مخطوطات مكتبة المرحوم عبد الله كنون بطنجة ـــ المغرب

بقلم الأستاذ :
عبد الصمد العشّاب
مدير مكتبة عبد الله كنون

منذ ست سنوات قام المرحوم العلامة عبد الله كنون (ت 1989) بتحبيس مكتبته على مدينة طنجة، ومن خلالها على سائر المثقفين بالمغرب.

وتشتمل هذه المكتبة على بضعة آلاف من المجلدات المطبوعة وبعض مائات من المجلدات المخطوطة والمصورة، تتناول حقولا شتى من المعارف بالإضافة إلى آلاف المجلات والصحف والوثائق قديمها وحديثها.

وهذه المكتبة تدخل في عداد المكتبات الخاصة. وبذلك فهي صورة لاهتمامات صاحبها الذي أمضى زهاء ستين سنة في جمعها، فأسدى بذلك للمثقفين والباحثين خدمة أثابه الله عليها أحسن الثواب.

ويشرفني في هذا الجرد أن أقدم لقراء مجلة «دراسات أندلسية» المتخصصة قائمة لما يشتمل عليه قسم المخطوطات بمكتبة كنون من كتب التراث الأندلسي الذي على قلته، كما يبدو، ربّما يحقّق بعض الفائدة في ميدان حصر كتب التراث في شتّى المكتبات. مع ملاحظة أنّ الأرقام الجانبيّة هي الأرقام التي تحملها هذه المخطوطات في السجلّ العام للمكتبة، وسيجد القارئ بعضها غفلا من أيّ رقم. ومعنى ذلك أنها

لم ترقّم لحدّ الآن، لأسباب تقنية ليس إلا.

فعسى أن يكون هذا الجرد المختصر في المستوى المطلوب والله الموفّق.

10398 الأدوية المفردة للشيخ العالم الأديب الفيلسوف الطبيب أبو الصلت أمية بن عبد العزيز أبي الصلت، الأندلسي الداني نزيل مصر. ولد بدانية سنة 1067/460 وتوفي بالمهدية سنة 1134/529.

والأدوية المفردة مخطوطة ضمن مجموع تقع في 40 صفحة (21 ورقة) بخط مغربي أندلسي جميل مميز الأبواب والفصول بلون مغاير. عدد سطور الصفحة 26 بخط دقيق. لم يُذكر ناسخه ولا زمن نسخه.

10244 الإشارة السنية في بعض معاني المباحث الأصلية (منظومة المباحث الأصلية) (تصوف) لأبي العباس أحمد بن محمد بن يوسف التجيبي المعروف بابن البناء السرقسطي. وعليها شرح لمحمد بن علي الأندلسي المعروف بالشّاطبي المتوفى سنة 1555/963.

مجلد في نحو مائتي صفحة قياس 18×11 بخط مغربي. توجد نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3608.

10300 نسخة ثانية بآخرها: كملت المباحث الأصلية لابن البناء... على يد معلق هذه الإشارات لمن قنع بها... محمد بن علي الأندلسي الشطيبي وذلك في جمادى الآخرة سنة 1546/953... بجبال غمارة.



ـــ الإحاطة في أخبار غرناطة ــ السفر التاسع. نسخة مصورة ــ تقع في تحقيق المرحوم محمد عبد الله عنان في الجزء الثالث ابتداء من صفحة 303.

ـــ أنجم السياسة ــ قصيدة لعبد الله بن محمد بن عيسى الأنصاري يعرف بابن المالقي كما في التكملة لابن الأبار من القرن 12/6 (4 نسخ منها واحدة خطية). عدد أبياتها 97 بيتا. وهي محققة ومطبوعة ضمن كتاب أنجم السياسة وقصائد أخرى، تحقيق ونشر الأستاذ عبد الله كنون ــ منشورات دار الثقافة بالدار البيضاء 1989.

ـــ الإفادات والإنشادات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة 1388/790 نسخة مصورة في 14 ورقة (28 صفحة) حجم كبير، منقولة

بخط مغربي عن نسخة انتسخت سنة 1767/1181.

وقد طبع هذا الكتاب في بيروت سنة 1983 بدراسة وتحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان من علماء الزيتونة. ونسخة المكتبة تختلف بعض الشيء عن المطبوعة.

— برنامج الشيخ أبي عبد الله الوادي آشي — نسخة مصورة من مائة وخمس ورقات. (211 صفحة) قياس 15×22 بخط مغربي على ظهر ورقتها الأولى: تملك بالشراء من سوق الكتبيين بفاس سنة ست وستين وتسعمائة / 1558.

— بداية التعريف بشرح شواهد الشريف للفقيه النحوي أبي عبد الله أحمد بن محمد الشهير بالدقون الأندلسي نسخة مصورة في 14 ورقة (27 صفحة) بخط مغربي بدوي متداخل السطور. 36 سطرا في كل صفحة بقياس 12×18.

10401 بر الوالدين لأبي بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي المتوفى عام 1126/520.

مخطوط ضمن مجموع. عدد الأوراق 13 (26 صفحة) 24 سطرا بخط مغربي أندلسي دقيق وملون، قياس 19×14. تاريخ النسخ 6 جمادى الآخرة عام 1853/1270.

10253 بغية السالك في أشرف المسالك (تصوف) تأليف محمد بن محمد بن أحمد الأنصاري المالقي المتوفى عام 1353/754.

مخطوطة في 99 ورقة (198 صفحة) اسودت وتآكلت أوراقها — خط مغربي. قياس 29×20.

— توشيح إبراهيم بن سهل الإشبيلي (1208/605 — 1251/649) وشرح الأفراني المراكشي عليه (ت. بعد عام 1150) نسخة خطية ضمن مجموع بدون تاريخ خطها مغربي عادي عدد أوراقها 104 — (208 صفحات) قياس 23×17 — 24 سطرا في كل صفحة.

— التيسير في صناعة التفسير للشيخ بكر بن إبراهيم الإشبيلي. (المتوفى سنة

.(1231/629

نسخة منتسخة من مجموع بالخزانة العامة بتطوان. نسخها الأستاذ عبد الله كنون. وقام بتحقيقها تحقيقا وافيا. وهذه الدراسة منشورة بصحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد (المجلدات 7 و8 سنة 1959 ــ 1960).

10357 ديوان شذر الذهب في العمل المنتخب، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن موسى بن قاسم بن علي الأندلسي القرطبي المعروف بابن أرفع رأسك المتوفى سنة 1197/593، رتبه على حروف المعجم. مخطوط خطه مغربي أندلسي عدد أوراقه 40 ورقة (80 صفحة) بقياس 15×21 بآخره : انتهى ديوان.... يوم الجمعة خامس عشر من ربيع الثاني من عام 1212 هـ قال عنه الزركلي في الأعلام «.......... كتاب شذور الذهب في صناعة الكيمياء. وهو ديوان مرتب على الحروف خمَّسَهُ محمد بن موسى القدسي وشرحه الحلدكي.

10351 ديوان ملك غرناطة يوسف الثالث. في مجلّد كبير بخط مغربي مبسوط. وقد قام بتحقيقه الأستاذ عبد الله كنون وطبع مرتين : الأولى سنة 1958 بالمغرب والثانية سنة 1972 بمصر.

ــ الدرّ المحيط في صفة العمل في البسيط (علم خط الرمل) للعلامة أبي عبد الله محمد بن علي بن محمد اللخمي الأندلسي.

نسخة بخط مغربي انتسخت سنة 1930 في 54 ورقة ــ 108 صفحات ليس عليها تاريخ.

ــ الرد على الزبيدي في لحن العوام لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن هشام المتوفى سنة 1164/560.

نسخة مصورة عن الأسكوريال في 72 ورقة (144 صفحة) بـ 27 سطرا في الصفحة. قياس 16×22، خط مغربي دقيق على الصفحة الأولى: «الحمد لله تملكه عبد الله زيدان أمير المؤمنين بن أحمد المنصور أمير المؤمنين كان الله له».

وهذه المخطوطة من جملة مائات المخطوطات التي استولى عليها قراصنة البحر في زمن زيدان أحد ملوك الدولة السعدية وانتقلت ملكيتها قهرا إلى الأسكوريال.

— الرد على الزبيدي في لحن العوام.

نسخة ثانية مصورة، خطها مغربي جميل عدد أوراقها 92 (184 صفحة) انتسخت سنة 1210/607.

10324 رسالة في علم العروض لأبي عبد الله الأنصاري الأندلسي المعروف بأبي الجيش.

مخطوطة ضمن مجموع وتقع منه في ست صفحات بخط مشرقي جميل.

10367 رجز القرطبية ليحى القرطبي في العبادات وشرح عليها للعلامة أحمد زروق البرنسي الفاسي.

10299 مخطوط ضمن مجموع بخط مغربي عادي في ستين ورقة (120 صفحة) بقياس 18×15 وشرح ثان مخطوط أيضا ضمن مجموع للعلامة محمد بن أحمد المديوني سماه: التعليقة السنية على الأرجوزة القرطبية.

— شرح أبي القاسم الشريف الغرناطي المتوفّى عام 1358/760 على الخزرجية في علم العروض.

مخطوطة في 32 ورقة (64 صفحة) بـ 26 سطرا وقياس20×14 بخط مغربي دقيق وعادي.

وأبو القاسم الشريف إن اعتبر أندلسيا فذلك بحكم الإقامة والوفاة والشهرة إلى غرناطة، وأما هو فسبتي بالولادة والنشأة الأولى.

10300 قصيدة «غرامي صحيح» في نظم ألقاب الحديث لناظمها الإمام الحافظ شهاب الدين أحمد بن فرح اللخمي الإشبيلي المتوفّى سنة 1299/699 وعليها شرح للعلامة محمد الأمير.

مخطوط ضمن مجموع.

— القصيدة اللغزية في المسائل النحوية وشرحها للشيخ الفقيه فرج بن قاسم بن لب الغرناطي أبي سعيد المتوفى عام 1381/782.

نسخة مصورة عدد أوراقها 13 (26 صفحة) بـ 22 سطرا قياس 18×14 تاريخ تمام نسخها 4 شعبان 1118 هـ.

نسخة خطية بخط مغربي جميل عدد أوراقها 7 (14 صفحة) بـ 25 سطرا

قياس 18×23.

تاريخ نسخها 1936 م عليها طرر وتعليقات للعلامة عبد الله كنون كانت نيته نشرها فلم يتيسر له ذلك.

— قصيدة لابن الخطيب لسان الدين في نصيحة المقام السلطاني مصور نسخة في 4 أوراق. أولها :

من يقصد المكر بالسلطان ثم يرى
أن الصنائع تحميه تحاماه

وآخرها :

لو كان حتما الوعيد لنا
لم تسبق الغضب المحتوم رحماه

عدد أبياتها 83.

10251 الشهاب في الحكم والمواعظ والآداب للقاضي محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي المتوفى 454 هـ . ويسمى أيضا «الألفاظ النبوية والآداب الشرعية».

مخطوط ضمن مجموع، بخط مغربي بدوي قياس 29×20، عدد أوراقه 9 (18 صفحة) 36 سطرا في الصفحة.

— المقتضب من تحفة القادم لابن الأبار. قيده أبو إسحاق إبراهيم بن محمد ابن إبراهيم البلفيقي (من رجال القرن 14/8) نسخة مصورة من 39 ورقة (79 صفحة) بخط أندلسي مغربي جميل برسم خزانة السلطان أحمد المنصور السعدي في 13 جمادى الأولى عام 1582/990 بفاس. وقد طبع الكتاب بالقاهرة سنة 1957 بتحقيق الأستاذ إبراهيم الأبياري.

10322 مقدمة في تفسير معاني اللّغات لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي المتوفى عام 1340/741.

مخطوط يقع في اثني عشرة ورقة (25 صفحة) ضمن مجموع بكل صفحة 31 سطرا بالخط المغربي الأندلسي الدقيق قياس 14×19.

والمقصود بتفسير معاني اللغات (أي التي يكثر ورودها في القرآن أو تقع في موضعين منه).

10151 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المتوفى عام 1151/546.

المجلد الأول فقط ينتهي عند قوله تعالى ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾ بخط مغربي دقيق وقياس 29×21.

ومن المعلوم أن هذا الكتاب قامت بطبعه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالمغرب بتحقيق المجلس العلمي بفاس وصدر الجزء الأول منه سنة 1975. ولعل الصادر منه لحدّ الآن عشرة أجزاء ـــ الجزء العاشر نهاية سورة الكهف.

ـــ نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان الأمير إسماعيل بن يوسف بن محمد ابن الأحمر المتوفّى عام 1404/807.

نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية. 244 صفحة قياس 15×11 بخط مغربي دقيق.

وقد طبع هذا الكتاب في بيروت سنة 1967 بتحقيق ودراسة محمد رضوان الداية.

نسخة ثانية مصورة عن دار الكتب المصرية كذلك قياس 29×18 بخط مغربي عادي في 135 ورقة.

ـــ نونية أبي الحسن علي بن عبد الله الششتري وشرح العلامة محمد بن عجيبة عليها (تصوف).

يقع هذا الشرح في 20 ورقة (40 صفحة) بخطّ مغربي دقيق ومشكول (ضمن مجموع).

# الأندلس في شهادة الكفاءة للبحث العلمي بكليّة الآداب ــ تونس

## (القسم السادس)

بقلم د. جمعة شيخة

## البحث عدد 36

ــ الباحث : محمد موسى بن عمر.
ــ الموضوع : تحقيق ودراسة لقسم من منتخب الأحكام لابن أبي زمنين.
ــ الأستاذ المشرف : جمعة شيخة.
ــ التاريخ : أكتوبر 1991.
ــ رقمه : T 4441



### محتوى البحث

قام الباحث في مرحلة أولى بالترجمة للمؤلّف : وهو أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن أبي زمنين الألبيري ولد 936/324 بألبيرة. وكان فقيها زاهدا من أهل العلم والصّلاح، توفّي سنة 1009/399. وهكذا يكون قد عاش العصر الذّهبي للخلافة الأمويّة بقرطبة خلال القرن 10/4.

ثمّ تولّى تحليل القسم المحقّق من الكتاب وهو يمتدّ في المخطوط رقم 5992 (المكتبة الوطنيّة بتونس) من ص 1 إلى ص 56 أي 29 ورقة. ويشمل هذا القسم الدّيباجة، وكتاب الشهادات وكتاب الدّعاوي: أي بابين من جملة 35 بابا. وزيادة على هذه المخطوطة اعتمد الباحث على النّسخ التّالية وتوجد كلّها بالمكتبة الوطنيّة بتونس: 132 ــ 4863 ــ 5919.

وكتاب المنتخب هو كتاب فقه على المذهب المالكي ينتمي إلى مرحلة اعتنى فيها الفقهاء بالاجترار والتكرار أكثر ممّا عنوا بالاجتهاد والاستنباط. ومع ذلك فإن هذا النصّ الفقهي الجامع لأحكام أرادها الفقهاء المنقول عنهم على مقاس واقع بيئتهم، ليس مجرّد وثيقة عن مشاغل معاصري مالك وابن القاسم وسحنون وغيرهم بقدر ما هو حامل لمعالم الوضع الحضاري الذي عايشه ابن أبي زمنين. فإقبال الكاتب على جزء من التّراث ينتقي منه عيونا من المسائل الفقهيّة اختيار عن وعي، وهو بالتالي موقف من نظم المعاملات في واقع بيئته.

## البحث عدد 37

ــ الباحث : عبد العزيز الجربي.

ــ الموضوع : بنو أميّة في الأندلس : آثارهم الأدبيّة (جمع وتحقيق).

ــ الأستاذ المشرف : جمعة شيخة.

ــ التاريخ : أكتوبر 1991.

ــ رقمه : T 4438

### تقديم البحث

قسّم الباحث دراسته إلى قسمين : حاول في القسم الأوّل ضبط مصادره ودواعي الاهتمام بأدب الأمويّين بالأندلس. ثمّ نظر في جملةالأغراض التي جاءت فيها أشعارهم وختم هذا القسم بالخصائص الفنّيّة لتلك الأشعار.

وفي القسم الثّاني ضبط المدوّنة ــ وكان أغلبها شعرا مع جزء يسير من النّثر ــ بالاعتماد على أمهات مصادر الأدب الأندلسي وتاريخه. فوجد 231 قطعة تحتوي على 955 بيتا لـ 59 شاعرا، أوّلهم عبد الرّحمان الدّاخل ق 8/2 وآخرهم ابن برطال ق 14/8. مع 7 قطع نثريّة.

ولاحظ الباحث من خلال هذه الدّراسة أنّ مظاهر التّقليد واضحة في أعمال الأمويين، إلا أنّها لا تنفي ما كان يتميّز به عدد منهم من بلاغة وبراعة وموهبة.

## البحث عدد 38

ــ الباحث : الحبيب الدّريدي.

ــ الموضوع : مقاطع الأبيات في ديوان ابن زيدون.

ــ الأستاذ المشرف : محمّد الهادي الطرابلسي.

ــ التاريخ : 1991.

ــ رقمه : 4461.

محتوى البحث

قسّم الباحث دراسته إلى أقسام ثلاثة :

درس في قسم أوّل علاقة المقطع بموسيقى القصيدة الشعريّة (المقطع: هو آخر لفظ في البيت) فعرض لصلته بالقافية والبحر العروضي والإيقاع.

وبحث في قسم ثان في علاقة المقطع بلغة القصيدة، فتناول بالدّرس أثره في أصوات القصيدة وصيغها الصرفية وتراكيبها النّحويّة.

وخصّص قسما ثالثا للنّظر في علاقة المقطع بمعنى القصيدة فعالج صلته بالدّلالة والحقول المعجميّة.

## البحث عدد 39

ـ الباحث : علي مساسي.
ـ الموضوع : تقديم وتحليل كتاب «الوثائق والسجلات» لابن العطار، ودراسة المؤسّسة القضائيّة في الأندلس في نهاية القرن 10/4 من خلال بعض الوثائق.
ـ الأستاذة المشرفة : منيرة الرّمادي شابوتو.
ـ التّاريخ : 1991.
ـ رقمه : 4311.



محتوى البحث

تناول الباحث في عمله بالدّراسة كتاب ابن العطار «الوثائق والسجلاّت» بهدف عرض محتواه وإبراز المادّة التّاريخيّة التي يمكن استعمالها للكشف عن جوانب هامّة من الواقع الأندلسي في العصر الوسيط.

كما قام بمحاولة تحليليّة لجزء من الوثائق المتعلّقة بالمؤسّسة القضائيّة بهدف إعادة قراءة تاريخها في حدود ما تسمح به الوثائق، وإبراز أهميّة الكتاب بالنّسبة إلى الدّراسات التّاريخيّة.

وقسّم بحثه إلى ثلاثة أقسام رئيسيّة، أراد من خلالها بلوغ جملة من الأهداف المعرفيّة المنهجيّة.

وقد حرص في القسم الأوّل من البحث على الإحاطة بكلّ ما من شأنه أن يعين القارئ أو الباحث على الإلمام ـ بصورة واضحة ـ بالمؤلّف وكتابه.

وسعى في القسم الثاني إلى التوفيق بين ثلاثة أهداف :

ـ تقديم مقتضب لمحتوى الكتاب بأكثر ما يمكن من الأمانة.

ـ تناول بعض المسائل الرّئيسيّة بالتحليل.

ـ إبراز المادّة التاريخيّة التي يمكن توظيفها واستغلالها مستقبلا، مع الإشارة أحيانا إلى الاتجاهات التي يمكن أن يسير عليها البحث.

أمّا القسم الثّالث من البحث، فقد خصّصه لتقديم دراسة معمّقة اعتمادا على الوثائق لإعادة قراءة بعض جوانب المؤسّسة القضائيّة الأندلسيّة في العصر الوسيط.

## البحث عدد 40

ـ الباحث : مصطفى بن تمسك.

ـ الموضوع : الفلسفة السّياسيّة عند ابن رشد.

ـ الأستاذ المشرف : عبد الرّحمان الطيلي.

ـ التاريخ : 1991.

ـ رقمه : 4508.

### محتوى البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة مجال معرفي وسياسي داخل فلسفة ابن رشد لم يُتناول بالدّرس ـ حسب الباحث ـ إلّا بصفة نادرة، وعلى الأكثر في شكل مقالات مقتضبة.

وقسم الباحث دراسته إلى قسمين :

1) نظر في القسم الأوّل في المقدّمات الأساسيّة للنظرية السّياسيّة عند ابن رشد.

2) ودرس في القسم الثاني مصادر النّظريّة السياسيّة وعناصرها عند ابن رشد.

وتبيّن للباحث أن التّفكير السّياسي الرّشدي يتعامل مع مرجعيّات متعدّدة: الواقع المعاصر أوّلا ونعني بذلك البيئة السّياسيّة والاجتماعيّة والدّينيّة التي نشأ داخلها، ثانيا معطيات التّاريخ السّياسي العربي الإسلامي كما نقلها المؤرّخون، وثالثا الفلسفات السّياسيّة الإسلاميّة، وتتصدّرها فلسفة الفارابي السّياسيّة، والفلسفات السّياسيّة اليونانيّة وتتصدّرها فلسفة أفلاطون السّياسيّة.

# من المكتبة الأندلسية

## تقديم كتاب «نفي الضرر» لابن الإمام التطيلي

بقلم الأستاذ :
فريد بن سليمان

أثناء تحقيقنا لتأليف ابن الرامي البنّاء التونسي (المتوفى ما بعد 1333/733) في إطار شهادة التعمق في البحث (نوقشت في جوان 1990)، تمكّنا من العثور في خزائن مخطوطات المكتبة الوطنية بتونس على تأليف مشابه جدّا لنصّ ابن الرامي لكنّه متقدّم عنه بحوالي ثلاثة قرون ونصف لفقيه أندلسي يعرف بابن الإمام التّطيلي (ت 996/386).

عاصر ابن الامام فترات الرخاء والازدهار التي عرفتها الأندلس أيام كلّ من الخليفة عبد الرحمان الثالث (ت 961/350) وابنه الحكم الثاني (ت 976/366) وحفيده هشام الثاني (ت 1013/404) وهي أعظم عصور الإسلام بالأندلس إذ بلغت فيها الأوج حضارة ومجدا وقوة بتوطّد أركان الدولة، واستتباب الأمن الدّاخلي، وصدّ الهجمات الخارجيّة النصرانيّة. فتعدّدت المراكز العلميّة وفي مقدّمتها قرطبة التي ضاهت بغداد فخامة واتساعا لتصبح «زينة الدنيا»، وازدهرت بها العلوم والآداب بتشجيع من خلفائها المولعين بجمع الكتب وإنشاء المكتبات وخاصة الخليفة الحكم II. وشهد عصر ابن الإمام أي القرن 10/4 ازدهارا لمذهب المالكي باعتباره مذهبا رسميّا للدولة. فأصبحت الأندلس بذلك معقلا من أهم معاقل المالكية بعد أن توطدت أركان هذا المذهب على يد فقهاء القرن 9/3 أمثال عيسى بن دينار (المتوفّى 827/212)، ويحيى بن مضر المتوفى أثناء ثورة الربض بقرطبة في عهد الحكم الأول، ويحيى بن يحيى الليثي (المتوفى

848/234) وابن حبيب (المتوفى 852/208) والعتبي (المتوفى 868/254) وغيرهم ممن رحل إلى أصحاب مالك وسمع منهم. وقد أعطى هؤلاء الفقهاء للمالكيّة بالأندلس طابعها المتّسم خاصّة بالتصلّب والشدّة في الأحكام لاعتمادهم كتب الفروع في الفقه دون غيرها، واتّباعهم طريقة التقليد مُحبطين بذلك كلّ محاولة للاجتهاد في هذا البلد.

في خضم هذا العصر الزاهر على جميع المستويات: سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا وعمرانيًا، عاش ابن الامام صاحب كتب نفي الضرر. فمن هو ابن الإمام ؟

آبن الامام هو عيسى بن موسى بن أحمد بن يوسف بن موسى بن خصيب الأموي ويكنّى بأبي الأصبغ. ولد حوالي 941/327 بمدينة تُطيلة الواقعة شرقي قرطبة والمشهورة بخصوبة تربتها وغزارة مياهها وجمال جنّاتها (انظر ياقوت، معجم البلدان، ج 1، ص 853/الحميرى، صفة الأندلس عن الروض المعطار، ص 64). وعائلة ابن الإمام عائلة عريقة في العلم والمعرفة ترجم لبعض أعلامها الفرضي في كتابه «تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس» إلى جانب الترجمة الوحيدة التي وصلتنا عن صاحب كتاب نفي الضرر في آبن الفرضي والتي نقلها حرفيا القاضي عياض في مداركه. (انظر آبن الفرضي، ج 1، ص 379 / القاضي عياض، المدارك، ج 4، ص 573). رحل آبن الإمام إلى القيروان وسمع بها من أبي القاسم الصقلّي (المتوفّى قبل 996/386)، وولي الصلاة بموضعه وتوفّي بتُطيلة سنة 996/386. هذا ولم يذكر ابن الفرضي أي تأليف لابن الإمام، في حين أنّ بالمكتبة الوطنيّة بتونس نسخة من تأليفه وبمكتبة متحف الجزائر نسختين منه.

وكتاب آبن الإمام هو قبل كلّ شيء تأليف فقهي مالكي، جمع فيه كاتبه مجموعة ممّا قيل في باب نفي الضرر وأجوبة مالك أو أصحابه عن المسائل التي وجّهت لهم في هذا الغرض. وقد بوّبها ابن الإمام في 49 بابا تجمع بينها وحدة الموضوع الذي استطاع المؤلّف حصره، فجعل بذلك من كتابه تأليفا متماسكا من حيث هيكلته، متجانسا من حيث محتوى مسائله. ويرجع ذلك ولاشكّ إلى اتّساع معارف آبن الإمام وتشبّعه بالفقه المالكيّ والسّيطرة على الموضوع المطروق إلى حدّ أنّ ظاهرة الاستطراد، التي كثيرا ما تكون شائعة في كتب الفقه، تكاد تكون منعدمة في تأليف ابن الإمام. وهو بذلك يتميّز عن آبن الرامي الذي نقل عن آبن الإمام معظم ما ورد في كتابه، ولكنّه لم يتمكّن من التخلّص من ظاهرة الاستطراد لمحدوديّة معارفه وتكوينه الفقهيّ بحكم انتمائه إلى فئة الحرفيّين، في حين أنّ آبن الإمام ينتمي إلى طبقة الفقهاء. وتناول آبن الإمام موضوع «نفي الضرر» من جميع جوانبه كمصادر الضرر (الدّخان ـــ الرّوائح الكريهة ـــ الغبار...) ومظاهر الضرر (الإضرار بالغير بالتكشّف عليه في داره ـــ تضييق

الطريق على المارين به، إرسال المياه على ملك الغير، فتح الأبواب والكوى على دور الجيران ــ الإضرار بسلامة المارين قرب حائط مائل متداع للسقوط ــ إفساد شجر الغير أو زرعه ــ الضرر الناتج عن اتّخاذ أبراج الحمام والعصافير بالأجنة المجاورة لصاحب البرج). كما تناول ابن الإمام مظاهر الضّرر في آن واحد في المدينة (الأضرار التي يلحقها الجار بجاره من رفع بناء أو فتح أبواب وكوى، الإضرار بجدار الجار ــ مظاهر الضّرر بين متساكني الدّور المشتركة، الأضرار التي تلحق بالمارّين بتضييق الطرق من قبل أحد ببناء أو غيره...) وفي الريف (الاعتداء على ملك الغير بتغيير التّخوم بين الأملاك أو سرقة الزّرع، الإضرار بأصحاب الفدادين بقطع ممراتهم أو إرسال قطعان الماشيّة...). وهي مشاكل ونزاعات تحدث بين أصحاب الأجنّة. ولا غرابة في أن يتطرق ابن الإمام في كتابه إلى مثل هذه المظاهر من الحياة اليومية في المدينة وفيما حولها من الأجنّة وهو الذي عاش في مدينة تُطيلة الآهلة آنذاك بالسكّان والمحاطة بأجنّة كثيرة اشتهرت بجودة ثمارها. فجاء كتابه صورة حيّة عن مشاكل المدينة اليوميّة وأريافها القريبة منها، خاصّة وأن هذه الأجنّة تمثّل الحزام المحيط بها وقد بنى بها الأندلسيون أبراجا للحمام والعصافير التي توفّر كميّات هامّة من الأسمدة الضروريّة لهذه الأجنّة.

إنّ تأليف ابن الإمام من تآليف المكتبة الأندلسية المالكية الّتي تستحق كلّ العناية، لذلك نحن الآن عاكفون على تحقيقه بالتّعاون مع أحد الزملاء بجامعة الزيتونة ونعمل على نشره في أقرب وقت ممكن، مع الملاحظة أنّ اهتمام المستشرقين به يرجع إلى أوائل هذا القرن، فقد قام المستشرق باريي منذ 1900 بترجمته إلى الفرنسية ونشره في Revue algérienne et tunisienne de législation et Jurisprudence لسنتي 1900 و1901.

نرجو أن يساهم عملنا هذا وتحقيقنا لكتاب ابن الإمام في إثراء المكتبة الأندلسية خاصة والعربية الإسلامية عامة لما يكتسبه هذا التأليف من أهميّة لدارسيّ المدينة الإسلامية وقيمها الحضريّة، بالإضافة إلى ما يحتوي عليه الكتاب من مصطلحات للعمارة الأندلسية تضفي عليه أهمية لغوية متميّزة.

# تقديم كتب وأطروحات

## «الحركة الأدبية على عهد بني الأغلب»

هذا عنوان أطروحة دكتوراه دولة، قدّمها الأستاذ محمد المختار العبيدي إلى كلية الآداب ــ منّوبة ــ تونس. ونوقشت بنجاح يوم 1992/2/15 ونال صاحبها اللّقب بتقدير مشرّف جدّا.

بدأ الباحث دراسته بتمهيد تعرّض فيه إلى أهمّ المصادر التي تناولت تاريخ إفريقيّة على عهد بني الأغلب، من النّواحي السّياسيّة والأدبيّة والفكريّة. وانتهى إلى صعوبة الإلمام بهذه الجوانب المتعدّدة نظرا إلى كثرة المصادر وتشعّبها وتنوّعها وهي مصادر ومراجع تجاوزت في مجموعها 120 مصدرًا ومرجعًا بين عربيّ وإفرنجي.

وبعد هذا التّمهيد قسّم أطروحته إلى قسمين :

**القسم الأوّل** : جمع فيه تراجم أعلام الأدباء والشعراء الأفارقة الذين عاشوا في عهد الدّولة الأغلبيّة (114 ترجمة)، مطيلا حينا، ومقتضبا تارة حسب ما توفّره له المصادر والمراجع المعتمدة من مادّة للبحث والدّراسة. وإثر كلّ ترجمة قام الأستاذ العبيدي بجمع ما للمترجم له من شعر أو نثر وتتبّعه تخريجا وتحقيقا مشيرًا إلى ما فيه من اختلاف القراءات والرّوايات.

وقام بترتيب أشعار المترجم لهم حسب القافية ليسهل على الباحثين الرّجوع إليها بسهولة ويسر، خاصّة بالنّسبة إلى من غزر إنتاجه وتوفّر شعره، مثل بكر بن حمّاد، وسعدون الورجيني فقد جمع الباحث شعرهما من مصادر متنوّعة : شيعيّة وسنّيّة، تاريخيّة وجغرافية.

**القسم الثاني** : خصصه الأستاذ العبيدي لدراسة الأشعار، وتطرّق إلى مختلف الأغراض الأدبيّة التي تناولها الشّعراء الأفارقة وتنوّع أساليبهم الفنّية، مؤكّدا على وجود مدرسة أدبيّة زهديّة إفريقيّة لا تقلّ عن المدرسة الزّهدية الأدبيّة المشرقيّة قيمة.

إنّ هذا العمل الذي نُعرّف به تعريفا موجزا في مجلّة «دراسات أندلسيّة» يتنزّل في نطاق الجهد الذي بذله ويبذله طائفة من الباحثين والأساتذة ممّن درسوا مختلف أطوار الحياة السّياسيّة والأدبيّة والفكريّة بإفريقيّة، بدءا بدراسة الأستاذ محمّد الطالبي عن الإمارة الأغلبية ومرورا بدراسة الأستاذ محمّد اليعلاوي عن الأدب بإفريقيّة في العصر الفاطمي، ثمّ دراسة الأستاذ فرحات الدّشراوي عن الخلافة الفاطميّة بالمغرب. فإذا انتقلنا إلى العصر الموالي وهو العهد الصّنهاجي وجدنا دراستين هامّتين : الأولى عن «بلاد البربر الشرقيّة في عهد بني زيري» للأستاذ روجي إدريس، والثانية «الحياة الأدبيّة بإفريقيّة»

في نفس الفترة للأستاذ الشاذلي بويحيى. حتى إذا وصلنا إلى العصر الحفصي، وجدنا دراسة الأستاذ برانشفيك حول «بلاد البربر الشرقيّة على عهد الحفصيّين»، وبحث الأستاذ أحمد الطويلي في «الأدب التونسي زمن الحفصيّين».

## مدينة قادس ودورها في التاريخ السياسي والحضاري للأندلس

أهدت لنا الدّكتورة سحر السيد عبد العزيز سالم (كليّة الآداب ــ جامعة الإسكندرية) مشكورة كتابها القيّم عن مدينة قادس ودورها الحضاري في التاريخ السياسي والحضاري للأندلس في العصر الوسيط. (طبعة الإسكندرية 1990 ــ 162 ص).

ذكرت المؤلّفة في مقدّمة بحثها أنّها رأت أن تكتب في تاريخ هذه المدينة منذ الفتح الإسلامي إلى سقوطها نهائيا في يد المسيحيين الإسبان في منتصف القرن 13/7. وحاولت تسليط بعض الضوء على دورها الحضاري في هذه المرحلة من التاريخ : وهو دور كان يبدو باهتا تماما في المصادر العربيّة طوال العصر الإسلامي، وقد تحمّلت المؤلّفة العنت في تحصيل بعض المعلومات عن المدينة من بطون المصادر المختلفة. وهي معلومات شحيحة لا تعدو إشارات متناثرة. استطاعت صاحبة البحث أن تحللها وتقدّم لنا صورة واضحة ولا تخلو من الدّقة عن مدينة قادس. واعتمدت في ذلك على منهج يقوم أساسا على قراءة النّصوص التّاريخيّة والجغرافيّة قراءة نقديّة متفحّصة[1].

## الكُلّي ومنزلته في الفلسفة الوسطيّة: أسس المذهب الأيتمي ونتائجه النظريّة والعلميّة في الفلسفة العربيّة الوسطيّة

هذه أوّل أطروحة في الفلسفة العربيّة تحرر وتناقش ــ في جامعة تونس الأولى ــ بالعربيّة. قدّمها يوم 19 نوفمبر 1991 الأستاذ أبو يعرب المرزوقي، بنجاح، بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة وهي أطروحة ركّزت على العلاقة بين الفلسفة والعلوم. وقد انطلقت من الصّراع بين الفلسفة والكلام وجعلته مدْخلاً لدراسة مشاكل الفلسفة والعلوم العربيّة إيبستيمولوجيا وأنطولوجيا عوض الانحياز إلى أحدهما باسم الأصالة أو العقلانيّة.

وجعل الأستاذ المرزوقي بحثه في أربعة أقسام : خصّص القسم الأوّل ــ بعض المدخل ــ لتحديد المشترك الأدائي (العلوم الأدوات) والمشترك الغائي (العلوم الغايات)، بين الكلام والفلسفة في مجال العلوم النّظريّة والعلوم العلميّة. وتطرّق في القسم الثّاني إلى المفاهيم الخاصّة، وفي القسم الثّالث درس المفاهيم. وتناول في القسم الرّابع والأخير تاريخ المدارس ومبدأ تصنيفها، وتاريخ الفلسفة وتاريخ الحضارة العربيّة.

(1) أهدت لنا الدّكتورة سحر السيد عبد العزيز سالم أيضا كتابها عن «مصحف عثمان ورحلته شرقا وغربا» (طبعة الإسكندرية 1991 ــ 154 ص) وقد خصصت فصلا عن وصول هذا المصحف إلى الأندلس من ص 51 إلى ص 55.

C'est une ville d'environ 100 000 personnes sans compter 25 à 35 000 captifs. Nombreux sont les renégats originaires d'Albanie, de Grèce, de Malte, d'Italie, de France, d'Espagne et du Portugal. Ils continuent d'employer leur langues qui voisinent avec les idiomes locaux, le Kabyle, le Mzabite, le Turc, qui est la langue officielle et surtout le sabir qu'est «la langua franca», mélange fort subtil à partir des dialectes précédents(34). La diversité linguistique traduit des divorces culturels et religieux qui infléchissent le cours des négociations. En 1661, à Asilah, les discussions s'arrêtèrent le Vendredi, jour de prière des Musulmans, le Samedi pour permettre aux interprétes juifs de faire le sabbat et en partie le Dimanche pour permettre aux Mercédaires de célébrer la messe(35). Mais les lois du commerce finissent par s'imposer et les rapprochements et de fugitives compréhensions apparaissent le temps de négociations et des ventes. Toutefois on reste toujours en éveil : les rédimés, qui en Afrique du Nord ont côtoyé des musulmans mais aussi des prisonniers orthodoxes et protestants, sont soumis à une pédagogie religieuse chargée d'éliminer les germes d'hérésie, dont leur foi aurait pu être contaminée, et d'écarter les renégats, qui sont l'objet de toutes les suspicions. Profitant de la tolérance de l'Islam vis-à-vis des religions du Livre, les religieux organisent, à l'intérieur des geôles, des réunions catéchistiques, des exercices spirituels, des prêches où ils signalent les dangers que les âmes ont couru en terre mahométane et les vices qu'elles ont côtoyés. Puis ils confessent, disent la Sainte Messe et donnent la communion(36)... Dès le débarquement, dans les ports espagnols, l'enseignement religieux prend une plus grande ampleur et débouche sur la sensibilité de la Contre Réforme, où l'accent est mis sur la geste, la parole et l'édification. les processions dans ce contexte revivifient la foi non seulement des anciens captifs mais aussi des marées humaines, qui suivent la Croix victorieuse(37).

* * *

Les rachats ne sont donc pas de simples entreprises de libération des prisonniers chrétiens. Ils mettent en jeu des mécanismes économiques et psychologiques complexes. Ils peuvent être envisagés comme des affrontements. Mais ils peuvent l'être aussi comme des liens entre des civilisations et des cultures qui ayant naguère mêlé leurs destins, continuent de dialoguer. Les rapprochements opérés parmi les Musulmans, les Morisques, les Chrétiens et les Juifs, depuis bien des siècles, sur le sol de la Péninsule Ibérique, ne sont pas totalement oubliés. L'Europe chrétienne et l'Afrique musulmane, à travers la Méditerrannée, vivent encore en commun une partie de leur histoire.

---

(34) C. A. Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord**, Paris, 1961, T II, p. 257-277.
(35) Dossier 1660-1661, f° 60.
(36) **Id.**
(37) C. Larquié, Le rachat des chrétiens..., **art. cit.** p. 350.

la veille de leur départ les expéditions fussent précédées par d'importantes processions comme celle qui sillona les rues de Madrid le 17 Octobre 1660[30]. Elle était précédée et entourée par des oriflammes et des étendards; des trompettistes, des timbaliers et des clairons rythmaient les chants et les cantiques. Cette cérémonie, où accourt la foule, suggère indubitablement l'idée de croisade dont les rédemptions sont la figure réduite et comme les prémisses de réalisation. Tout contact avec l'Islam soutend la notion de guerre sainte. Le peuple de Dieu, qui processionne, semble vouloir poursuivre la **Reconquista**. dans les humbles liturgies qui réunissent sur les lieux du **rescate**, tous les matins et tous les soirs, les libérés, le symbolisme qui se dégage est celui de l'union réaffirmée du peuple de Dieu. La brebis a retrouvé son pasteur. Et quand le navire de la redemption s'engage dans la haute mer, c'est Israël en route vers la terre promise. Dans les villes, traversées au retour par les convois, Gibraltar, Medina Sidonia, Jerez de la Frontera, Séville, Cordoue, Carthagène et Alicante, des festivités sont organisées où communient l'ensemble des autorités civiles, religieuses et militaires dans un concours d'encens, d'actions de grâce et de joie. En venant au passage des anciens captifs, la foule exalte l'idée de Victoire. La Croix l'a emporté sur le Croissant, la Chrétienté sur l'Islam. Mais sont mis en lumière également les vérités à croire (la réversibilité des prières), les moyens de sanctification (la grâce) et l'autorité du corps mystique du Christ (son Eglise). Et plus particulièrement la Communion des Saints évoquées dans des cérémonies de liesse qui eurent pour cadre en Juillet 1666 Burgos[31].

Les voyages en terre africaine révèlent également des caractères culturels et pédagogiques. A l'évidence une culture marchande et commerciale. Mais plus particulièrement une vision bloquée de l'Islam, dont font état les instructions que les conseils du Roi (Conseil de castille, d'Aragon, des Finances, de l'Inquisition) et les autorités ecclésiastiques délivrent aux religieux. Elles abordent la manière de négocier avec les marchands dans un luxe de préjugés et d'idées reçues. Elles dénoncent les ruses et les tromperies maghrébines, elles signalent le danger des vols. Aucun doute : la méfiance est toujours d'actualité. Là-bas, outre Méditerranée, ce ne sont que pièges, duperies, artifices et supercheries[32]. Cette vision pessimiste ne paraît pas en contradiction avec l'enseignement chrétien: on n'est nullement géné par le maintien de l'esclavage en Espagne quand on souligne l'arbitraire des autorités turques[33]. El les voyages sont trop brefs pour que le contact entre des langues et des cultures différentes puissent bousculer les jugements préconçus. En effet, à chaque arrivée, les religieux rencontrent une mosaique de civilisations. Regardez Alger en plein cœur de XVIIe siècle.

(30) Ibid. f° 43.

(31) Le dossier 1660-1661 dans les folios 38 et 39 est particulièrement explicite: Il indique que **«El dia seis de Julio... se hiço la procesion de los cautivos en.. Burgos; pagaron dhos pes redemptores al conventode S. Franco doce reales de plata por el responso que dijeron sobre las sepulturas del sr Po Garcia Orense ... y lo mismo se hiço en la parroquia de S. Gil y en el convto de no Pe San Agustin en la capilla maior»**.

(32) Cf. l'Instruction du 30 Août 1660 (Dossier 1660-1661) analysée dans le rachat des chrétiens... art. cit, p. 305-308.

(33) Id.

entre 1609 et 1614, les expéditions de rachat en furent comme le prolongement apaisé et l'écho assourdi. Elles le manifestent par l'utilisation de toute une série de symboles[27]. Les une sont simples, clairs et coutumiers, les autres complexes et multiformes. Appartenant au premier groupe les écussons, les armoiries, les étendards et les oriflammes, qui accompagnent les convois et sont peints sur les chariots ou installés sur les mâts des navires. Les emblèmes majeurs utilisés sont la Croix, la sainte Trinité, les armes des ordres religieux. Parmi les couleurs le bleu, qui rappelait la bannière de la victoire de lépante. Ils ont une finalité instantanée : ils manifestent la qualité et les buts de l'opérations (le rachat des chrétiens), par qui elle est conduite(Mercédaires,Augustins, Carmes, Capucins, Trinitaires), sous la protection de quelles autorités (Le Roi et l'Eglise) et au nom de qui elle agit (le Christ et son peuple). Choisissons quelques exemples: lors de la rédemption au Maroc, les pères de la Merci demandèrent au peintre madrilène, Juan de Haro, de dessiner sur les véhicules non seulement les armes royales mais également celles de la congrégation. Il leur en coûta 182 réaux en argent. De même ils firent broder de soie et de perles leurs bannières. En 1666, les Augustins de Burgos, qui s'embarquèrent à Carthagène pour Alger, affrêtèrent une **saetia**, navire communément utilisé dans la guerre de course. Ils placèrent à son sommet un étendard qu'ils payèrent 46 réaux[28]. Du côté maghrébin on n'est pas en reste. On utilise tantôt le croissant de lune, tantôt les versets de Coran. Le vert et le rouge. Lors de l'expédition dans le Rif, durant l'hiver 1660-1661, les Espagnols et les Musulmans se rencontrèrent dans le petit port de Castillejo, au sud de Ceuta, à la hauteur de Tétouan. Ces derniers étaient précédés, selon le manuscrit[29] par un fanion «en toile jaune carmin avec l'insigne d'une moitié de lune». Les seconds symbôles, moins explicites à première vue, s'expriment au moment de l'organisation du voyage, lors des rencontres entre les autorités des différents pays et par le canal de cérémonies spirituelles. L'idée de l'unicité du peuple de Dieu et de sa fraternité dans le malheur est soulignée le 14 Août 1658 au cours de l'assemblée madrilène qui décida du départ pour le Maroc qui ne devait avoir lieu qu'en 1660. Des représentants du pape, du roi de France, des mercédaires des provinces de Castille et d'Andalousie, un théologien de l'inquisition et un professeur de l'université de Salamanque témoignaient de la solidarité chrétienne. Les relations entre les autorités maghrébines et les gens d'Eglise passaient par le truchement de cérémonials diplomatiques, qui renvoyaient aux notions de confiance (ou de défiance que l'on tente de conjurer), de soumission même provisoire, d'asile et d'hospitalité, particulièrement vécue dans les coutumes musulmanes. Les uns (il s'agit des maghrébins jurent de respecter les clauses des contrats en invoquant Allah après avoir placé la main droite sur le cœur, les autres (les Espagnols) baisent la main du «Roi» d'Alger, portent leur main à la poitrine, s'inclinent mais refusent de jurer le nom de Dieu, préférant s'engager sur leurs biens matériels. Il s'agit enfin de cérémonies qui ont un caractère exclusivement sacré; elles réunissent le peuple des chrétiens encore séparé ou de nouveau réuni. En effet, la piété éxigeait qu'à

(27) C. Larquié, Simbolismo, cultura... art. cit. p. 11 et sv.
(28) Dossier 1661, f° 43. et dossier 1665-1666, f° 59.
(29) Dossier 1660-1661, f° 62.

et gérer avec parcimonie pour libérer le plus grand nombre d'otage. Elles sont accompagnées d'une série de dépenses annexes: les impôts d'abord; en Espagne ils sont très réduits et de faible volume mais à Alger la fiscalité est tyrannique. En 1660 ils ont représentés plus de 20% de la masse budgétaire[26]. Ce sont des droits payés pour l'ensemble des captifs (72 000 réaux), des droits de douane frappant le navire et les espèces métalliques (40 000 réaux), un droit supplémentaire de mouillage de 998 réaux, une taxe versée aux gardiens des **baños** (400 réaux), un droit de séjour de 1600 réaux, diverses contributions au Cadi (9 000 réaux), au notaire et au truchement (6 500 réaux), sans compter de nouvelles taxes à la sortie du navire, au gardien du port de la Pêcherie, où il était ancré, et au vérificateur des poids et mesures. En 1664 les droits atteignirent 17,14% du budget. En 1666, curieusement, les impositions ne furent pas comptabilisées. Oubli du notaire, ce qui parait étonnant ? Tenue d'une comptabilité annexe, qui aurait disparu des livres généraux ? Ou bien les prix des prisonniers doivent-ils cette année là se comprendre «toutes taxes comprises» ? Ce pourrait être le cas du Maroc, où les taxes n'ont pas été non plus recensées.

Ces sorties d'argent s'accompagnaient d'autres dépenses en frais de matériel, de transport, de logement et de nourriture, en objets culturels et en salaires divers, compris entre 3 et 5,5% des budgets. Il s'agit de caisses, de malles, de sacoches, de cordages, de location de chariots et de mules, de navires, de salaires pour les gardes, les notaires, les domestiques et parfois les convoyeurs. Ce sont encore des frais d'auberge, de **posadas**, de nourriture et de fourrage. Et de quoi, par des scapulaires, des rosaires, des bannières et des processions, assurer la rechristianisation des prisonniers relaxés. On le voit: ces entreprises étaient lourdes et onéreuses. Et il était inévitable qu'elles fussent dans leur majorité déficitaires. Les religieux et les notaires en font l'aveu au moment de dresser les comptes généraux dans les ultimes folios des livres de rachat. En 1660, le solde fut négatif de 2790 réaux, ce qui est peu et représente environ le prix dun prisonnier mais en 1661 il est de 25 543 réaux, en 1664 de 10 000 réaux et en 1666 de 13 519. Ce sont des sommes nettement plus importantes. Les endettements, où sont inclus les emprunts locaux et les dons familiaux à restituer, sont apurés en général grâce aux revenus des fondations pieuses et par le biais des aumônes recueillies entre deux voyages. En définitive, les rédemptions sont doublement contraignantes : pour l'Etat espagnol d'abord, auquel elles imposent des hémorragies métalliques ; pour l'Eglise ensuite : les sommes ainsi engagées risquent de faire défaut pour les autres tâches d'assistance qui lui incombent.

Mais les rachats ont également un contenu symbolique et culturel, dont il convient pour terminer de dégager les caractères majeurs. Les affrontements idéologiques entre l'Islam et la Chrétienté n'ont pas commencé avec la guerre de course, la piraterie et les rachats. Dès l'apparition des armées et des flottes musulmanes dans le bassin méditerranéen, ils furent continuels et souvent violents, sans pourtant remettre en cause des liens de tolérance imposés par les relations commerciales. Au XVII[e] siècle, quand le problème de la coexistence ne se pose plus à l'intérieur de la péninsule ibérique par suite de l'expulsion des morisques

(26) Pour plus de détails, C. Larquié, l'Eglise et le commerce des hommes..., art. cit., p. 318-323.

religieux, le père Robledo, fut obligé de s'aliter quelques jours à Cordoue à la suite d'une chute de mulet[23], ce n'est qu'un exemple parmi d'autres. Au retour, les problèmes s'amplifient. Désormais ce sont au moins une centaine de rédimés, qui s'engagent sur les chemins d'Andalousie, de Castille et d'Aragon. En 1661 le cortège est composé de 140 personnes, dont beaucoup sont fatiguées par suite de leur emprisonnement ; elles marchent difficilement, ralentissent le rythme de la lente théorie qui s'épuise à franchir les montagnes sans parvenir à refaire ses forces dans les plaines. Les corps sont vêtus de chemises rapiécées et les pieds chaussés de sandales usées jusqu'à la corde. Les religieux parent au plus préssé: ils achètent quelques vêtements d'appoint, des espadrilles et des burnous par exemple à Alger en 1660 pour habiller les plus misérables des rédimés[24]. Ils se munissent également de quelques matelas et de couvertures pour tapisser le pont et les cales du navire, qui doit prendre la mer pour Alicante. Mais ce ne sont que palliatifs insuffisants. Comme ces maigres nourritures distribuées chaque jour aux membres des expéditions : au retour de Tetouan et Asilah, la ration avait été fixée à un poisson et à deux pains journaliers. A peine de quoi survivre ! A Alger, encore en 1660, les ecclésiastiques firent l'emplette de cruches et de gargoulettes mais l'eau est toujours distribuée parcimonieusement. La prudence s'impose. La traversée peut être plus longue que prévue. Et le chaudron, qui fut acquis également dans le port, ne servit qu'à mitonner des bouillons fades et médiocres, grâce à de la viande de poule. Ils furent complétés par un peu de sucre, des biscuits secs et de la viande séchée. Parfois des péripéties graves accablent les retours: entre Gibraltar et Medina Sidonia, à la suite de pluies incessantes les eaux du rio Barbate étaient très hautes et le courant très fort. Le notaire, Martinez de Porrès, manqua d'être emporté: «Il y avait un fort courant en cet endroit, écrit-il et le jour précédent j'avais mis les papiers et les livres de la rédemption sur mes épaules... avec le souci qu'ils ne soient pas maltraités par les eaux... Mais en traversant la rivière, je tombais dans le flot... et je commençais à m'étouffer car ma monture était tombée sur moi et je ne pouvais pas m'en sortir à la nage». Par bonheur deux anciens captifs vinrent à son secours et le dégagèrent[25]. En 1664, la peste ravageait Alger : le père Alonso de la Cruz fut fauché très rapidement par la mort. Au retour, à Alicante, les rachetés ne reçurent pas l'autorisation de débarquer du navire. Les officiers du port craignant qu'ils ne ramènent avec eux l'épidémie, les mirent en quarantaine sur le bateau du mois de Juin à la fin du mois d'Août. Le rachat est indéniablement un combat contre l'espace et le temps, qui éxige une véritable ascèse de l'effort, de la volonté et du renoncement.

Il est aussi une entreprise économique, qui exige la tenue de comptes particulièrement détaillés. Sans revenir sur les monnaies et sur les achats de marchandises à Tolède, Madrid, Séville, Valence, qui insufflent indirectement un élan à ces marchés locaux, les coûts de libération sont énormes. Ils couvrent pour les quatre campagnes des années soixante de 80 et 94% des budgets mis à la disposition des pères rédempteurs. Sommes fabuleuses, qu'il faut protéger

(23) C. Larquié, le rachat, art. cit, p. 338.
(24) Dossier 1664, f° 91.
(25) Dossier 1660-1661, f° 66.

d'une vente ? Avait-il suivi son propriétaire ?) où il résida encore un an avant de pouvoir regagner l'Occident chrétien.

Le prix moyen des rachetés atteignait le niveau de 2 104 réaux, 96 au Maroc et de 2 032, 52 réaux à Alger. Si ces prix sont comparables, en revanche leur éventail est très contrasté d'un point à l'autre du Maghreb. A Alger ils oscillent entre 520 et 41 600 réaux. Les prix marocains sont plus ramassés: ils vont de 800 réaux à 8 000 au maximum. Ils dépendent de critères de sexe, d'âge et surtout de qualité sociale mais sans que ces éléments soient contraignants. Il est vrai que les enfants et les femmes s'apprécient mieux que les adultes mais sans que cela soit toujours vérifié. De même les vieillards ne sont pas forcément bradés. Le chrétien pour lequel on exigea le prix le plus élevé au Maroc, soit 8 000 réaux, était un homme qui avouait 70 ans. Toutefois les hommes de la haute administration, de l'Eglise et de l'armée sont les plus fortement taxés[20]. Que représentaient ces prix ? Si l'on s'en tient aux valeurs moyennes indiquées plus haut et si on les compare avec les dépenses engagées par les 4 Mercédaires, leurs 2 domestiques et leur notaire, lors de l'expédition marocaine de 1661, dont nous avons calculé, d'après les comptes de l'expédition, qu'ils dépensèrent 40 réaux d'argent par jour[21], avec 2042 réaux - prix moyen dun captif à Alger - une seule personne aurait pu vivre et voyager pendant 375 jours. Une nourrice madrilène à la même époque gagnait 2 à 3 réaux par jour : elle aurait du travailler près de trois années pour réunir la somme nécessaire à sa libération si par malheur elle était tombée dans les mains des pirates[22]. En pouvoir d'achat d'alors les **rescate** sont particulièrement onéreux. Nul doute : l'homme marchandise est à l'origine de profits très juteux.

**Le bilan des rachats: économie, symbolisme et culture:**

On appauvrirait les entreprises de rédemption à les réduire à des négociations et à des trocs. En réalité elles sont multiformes: ayant vocation religieuse, elles manifestent le souci du peuple chrétien de sauver ses brebis égarées, ayant vocation pédagogique, elles témoignent d'un contenu symbolique et didactique. Mais ayant aussi à vaincre les espaces maritimes et terrestres, elles sont également de lentes marches de l'effort et du dépassement. Arrêtons-nous d'abord sur ce dernier point.

Les voyages en péninsule et dans le Rif sont longs et difficiles. Les expéditions (celle en particulier de 1660-1661) sont lors du voyage d'aller formées d'un petit groupe d'hommes, moins d'une dizaine en général. Elles sont suivies par deux ou trois chariots, qui convoient les marchandises et, en cas d'épuisement, les membres de l'opération. Les étapes sont d'une cinquantaine de kilomètres par jour parcourus sur des routes souvent mauvaises, rocailleuses ou montagneuses. Les incidents, qui ralentissent la marche, sont nombreux: en 1660, l'un des

(20) **Id.** p. 330-331.

(21) **Id.** p. 328. 329.

(22) C. Larquié, «Les milieux nourriciers des enfants madrilènes au XVII^e siècles», **Melanges de la casa de Velazquez**, Tome XIX/I (1983), Paris,,p. 237 et sv.

est plus élevée : elles sont 51 ayant un âge moyen de 25 ans et 6 mois et 62 enfants ou adolescents de moins de 15 ans. Au total, peu d'enfants et de femmes parmi les rachetés. Rien d'étonnant à cela. Ils sont en général conservés par leurs propriétaires qui cherchent à les convertir et à les faire renier(19).

L'origine géographique et les lieux de prise des captifs démontrent la part croissante de l'Atlantique au détriment de la Méditerranée. Ce phénomène s'est mis en place dès l'ouverture de la route des Indes américaines. La course et la piraterie s'exercent d'abord au détriment d'Andalous (72 cas sur 136 prisonniers en 1660-1661, soit 61,53%), ensuite d'Espagnols venus des provinces de la façade atlantique, Galice, Asturies, Pays Basque, Biscaye (23 cas et 19,6%), des **Estremeños** et des Canariotes. Les terres méditérranéennes (à savoir, l'Aragon, la Catalogne, Valence, la Murcie et les Baléares) ne représentent que le maigre effectif de 2,85% et les Amériques encore moins: 1,70%(18). Si les Algérois s'emparent d'abord de Méditerranéens (24,21% du total), la part des Atlantiques est majoritaires avec 57,86%. Quant aux lieux de prise, ils confirment ces premières constations. la géographie ne cesse d'imposer ses directions: le Maroc est presqu'exclusivement ouvert sur les routes méridionales de l'Océan (77,21% des cas) et dédaigne les profits méditerranéens qui sont très largement en-deça avec seulement 13,92%. Les pirates algérois restent encore tributaires de la mer intérieure qui leur fournit 42,4% du butin mais elle n'a plus la part majoritaire. Dans ce port ce sont aussi les bénéfices océaniques qui ont fini par acquerir la primauté avec 48,12%.

.L'activité professionnelle des prisonniers, au moment de leur incarcération, est assez mal connue. Les dossiers de rachats sont en ce domaine incomplets et fragmentaires. Au total, entre 1660 et 1666, 341 prisonniers (un peu plus du tiers) avouent un métier, une qualité sociale ou une occupation. 85 sont militaires (25% environ), 34 appartiennent à l'administration royale mais sans que leur office soit précisé (15,38%), 17 d'entre eux sont gens d'Eglise (7,69%), 29 sont de pauvres paysans, journaliers et propriétaires, ou des bergers, rafflés sur les côtes espagnoles (8,5%). Enifn 176 s'adonnent aux métiers de la mer: ce sont des marins pêcheurs, des négriers, de simples rameurs ou des galériens.

Leur temps de captivité moyen est à peu près de la même durée dans toutes les villes du Maghreb : à peine un peu plus long à Asilah, Tétouan, Rabat et Salé, à savoir 5 ans et 3 mois qu'à Alger, où il est seulement de 4 ans et 4 mois. En définitive, au bout de 5 ans, 75% des captifs ont été rédimés. Les plus rapidement délivrés sont d'abord les enfants capturés avec leurs parents ou nés dans les prisons du Maghreb, les femmes ensuite. Les hommes d'âge mûr pour terminer. Des cas exceptionnels apparaissent. Tel ce captif libéré après 11 ans d'incarcération. Un autre fut délivré à Tétouan après avoir séjourné à Alger pendant 8 ans. Mais le cas le plus extraordinaire est celui de ce captif qui avait été retenu 48 ans à Tunis avant d'être transporté à Tétouan (comment ? à la suite

(19) Sur ce thème, le remarquable livre de B et L Bennassar, **les Chrétiens d'Allah, l'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècle**, Paris, 1989, apporte des explications lumineuses, de même que sur l'histoire de l'autre versant des captifs méditerranéens, à savoir celui des renégats.

Pour que les opérations du **rescate** puissent être déclenchées, des conventions étaient signées entre les autorités politiques du lieu et les religieux. Du moins en terre marocaine. En effet, ces conventions n'apparaissent pas dans les dossiers concernant Alger. Dans ce port, il suffisait de l'accord verbal du Dey pour que les trocs s'engagent. Au Maroc, des capitulations furent négociées entre les Espagnols et les représentatns des gouverneurs d'Asilah et de Tétouan entre le 15 décembre 1660, date de débarquement des ecclésiastiques dans le port de Ceuta, où les discussions eurent lieu, et le 19 Janvier 1661, date de leur signature : elles prévoyaient essentiellement le mécanisme du paiement des rachats grâce à un double système d'otages marocains retenus à Ceuta et chrétiens à Asilah jusqu'à l'apurement total des comptes et des transferts de marchandises. l'espace exigeait un tel luxe de précautions. En effet, les lieux de détention étaient dispersés entre Tétouan, Asilah, Salé, Rabat, Marrakech, Fès et Ksar el Kebir. De surcroît les temps étaient troublés : c'est l'époque des luttes dynastiques entre les derniers Saadiens et les Alaouites, où intervenaient pour les compliquer les mouvements maraboutiques. Il fallait donc que les paroles et les transactions fussent scrupuleusement honorées. dans ce but le plus sage était de conclure un accord de portée générale[14]. A Alger les opérations sont plus simples: les captifs sont pour la plupart regroupés dans les célèbres **baños**, dont Cervantès, témoin privilégié, a laissé une description saisissante dans le **Don Quichotte[15] et qui sont autorisés pas, comme au Maroc, a quitter la ville. Le rescate** en est considérablement simplifié[16]. A ces accords s'ajoutaient des licences qui permirent aux membres de l'ordre de la Merci de traverser sans embûches le Rif. Elles avaient la fonction de sauf-conduits et de passeports auprè des tribus locales, qui souvent descendaient de leurs douars pour caracoler autour des missionnaires et leur faire fête[17].

**Les rachètes: le profil socio-professionnel:**

Ces stratégies, ces accords et ce jeu de techniques n'avaient qu'un seul but: la reprise et la libération des captifs au meilleur prix pour les uns et pour les autres. dans les quatre expéditions de la décennie des années soixante, 893 personnes furent rédimées, 136 dans le nord marocain et 757 dans le port algérien[18]. Les dossiers en donnent une description qui relate fidèlement leur nom et leur âge, parfois leur métier et les circonstances de leur prise, leur temps de captivité, les propriétaires qui les possèdent et les prix accepté pour leur délivrance.

A l'exception d'une femme, les captifs du Maroc étaient tous des hommes dont l'âge moyen était de 35 ans et 3 mois. Le plus jeune avait moins de 15 ans, le plus âgé environ 84 ans. En revanche, si à Alger, l'âge moyen est à peu près comparable, soit 32 ans et 1 mois, la proportion des femmes et des enfants

(14) Dossier 1660-1661, f° 52, 56, 58, 61.
(15) Don Quichotte, chapitre, XL, p. 474 et sv., ed. Folio, Paris, 1988.
(16) Dossiers 1660, 1661, 1665-1666.
(17) Dossier 1660, f° 16 et 26.
(18) Une analyse et des tableaux détaillés concernant les rachetés sont proposés dans C. Larquié, Le rachat... art. cit. p. 318-333.

numérotées avant dêtre chargées sur de longs chariots à quatre roues, les **galeras**[9]. Elles sont ouvertes au passage de chaque port douanier intérieur en maritime. Et comme les routes péninsulaires ne sont pas sûres et que le banditisme sévit dans les royaumes de Murcie, de Valence et dans la province d'Andalousie, que traversent les convois, les religieux, qui étaient entourés seulement par un ou deux domestiques et d'un notaire, embauchent des gardes armés d'escopette afin de protéger leurs précieuses cargaisons. Quatre supplétifs sont ainsi engagés en 1664 lors du passage du convoi à Grenade, Murcie et Orihuela[10].

A peine arrivés sur les lieux du **rescate**, à même les quais, il fallait avant toute discussion régler l'important problème de l'estimation locale des marchandises et des monnaies. Ces dernières perdent une infime part de leur valeur d'origine. Après tout, rien que de classique et sans incidence grave pour les budgets généraux des rédemptions. En revanche les produits donnent lieu à d'âpres marchandages. Ils sont toujours cotés à un niveau très inférieur à celui qu'ils possédaient en péninsule. Ce sont des fonctionnaires locaux qui se chargent de leur appréciation comme celle qui fut réalisée le 22 février 1661 à Tétouan: «par devers moi l'écrivain... et les pères rédempteurs et Josehp Majia, notaire du gouverneur, se présentèrent 3 mores estimateurs (**apreciadores**) ; ils mirent des prix sur les marchandises, les tissus, les habits et les bonnets...»[11]. Lors de ces transactions, les religieux ont affaire à forte partie : les musulmans discutent, cherchent à sous-évaleur les produits, les chrétiens protestent, repoussent à plus tard la conclusion des contrat[12]. Partie remise mais en fait perdue : sans marge de manœuvre véritable, les ecclésiastiques ne peuvent que subir la pression des marchands du lieu et en accepter leur loi. A l'heure des bilans, cette défaite pésera lourd; le nombre des libérés sera moins important que prévu. Et les comptes généraux en seront plus nettement déséquilibrés.

On vient de l'entrevoir : deux groupes de négociateurs se trouvent face à face. Les religieux d'un côté, les Marocains et les Algériens de l'autre. Entre eux pour assurer la traduction des dialogues, établir les documents et en garantir la validité des notaires et parfois des témoins. En 1660-1661, dans le Nord du Maroc, 37 propriétaires de chrétiens furent partie prenante mais ils furent représentés par les deux plus puissants d'entre eux, le gouverneur d'Asilah, Cid Jader Gaylan, et celui de Tétouan, Cid Hami Ben Amet Amcassi. A Alger, compte tenu des incertitudes et des homonymies qui tiennent aux transcriptions approximatives des noms turcs et arabes par les notaires espagnols, les propriétaires sont beaucoup plus nombreux: 199 en 1660 pour un total de 352 prisonniers négociés, 129 en 1664 pour 195 esclaves et 82 en 1666 pour 118 rédimés[13]. Au total, pour l'ensemble des trois compagnes algéroises, un groupe de 410 propriétaires.

---

(9) En 1660-1661, les ecclésiastiques déclarent à Gibraltar six cajones de reales de a ocho y de de a cuatro, dans lesquelles sont contenus 16 150 réaux **de a ocho** en argent en 350 doublons en or en pièces de **de a dos, de a cuatro et de de a ocho** (dossier 1660-1661, f° 52.

(10) Dossier 1664, f° 91.

(11) Dossier 1660-1661, f° 58 et C. Larquié, le rachat.... **art. cit.** p. 313-314.

(12) **Id.**

(13) C. Larquié, le rachat... **art. cit.** p. 331-333.

par l'intermédiaire de commerçant juifs, installés à Tunis, Alger, Tétouan, ou Rabat, et de leurs correspondants de Livourne et de Gênes, pour ne citer que les ports majeurs du commerce des hommes. La part des familles est plus faible: alors que cette année-là, le rachat porta sur 368 personnes, seules 137 d'entre elles furent aidées par des parents péninsulaires. Ces derniers sont souvent trop pauvres pour contribuer à la rançon. Et, parmi les prisonniers, nombreux sont les misérables, qui n'ont pas en péninsule ou sur place de revenus suffisants pour s'arracher aux griffes des geôliers.

Au total, dans les trois campagnes algéroises, la part des **adjutorios** s'est inscrite dans une fourchette comprise entre 13 et 30%(5). Ils soulèvent une question essentielle: ont-ils permis la libération des individus pour lesquels ils avaient été versés? La réponse est décevante: sur les 125 aides fournies en 1660, seules 70 ont permis d'être distribuées à leurs bénéficiaires. les autres ne furent pas retrouvés; peut-être étaient-ils morts, peut-être avaient-ils apostasié. Si l'**adjutorio** n'est pas utilsé, il est rendu à son donateur à moins qu'il n'en ait laissé la libre disposition pour le rachat d'autres esclaves. Mais un seul cas de ce genre toujours en 1660! C'est négligeable. Toutefois les religieux ne ramèent pas en Espagne les sommes inemployées. Quitte à les rembourser plus tard, après leur retour, ils préférent les reverser dans le trésor général de la rédemption et les employer à d'autres contrats.

Les liquidités monétaires étaient complétées par des marchandises, qui permettaient aussi d'opérer les rachats(6). Mais, si elles sont acceptées au Maroc, elles s'écoulent avec difficulté à Alger qui n'en réclame pas ou peu. Ce sont les cadeaux d'usage : tabac et touron pour les gardiens des célèbres bains, où étaient enfermés les prisonniers, une bague pour l'interprété, du velours de couleur bleu pour le notaire du port(7). Rien qui puisse servir de monnaie d'échange. Alger regorge de marchandises. Ses dynasties marchandes ne sont attirées que par le métal d'argent et, dans une moindre mesure, par l'or. Il en va tout autrement au Maroc. Les propriétaires de chrétiens agréent d'être payés en nature. Du moins en partie. En effet, ils acceptent des tissus de Ségovie, de Tolède ou de Baeza, des serges et des étamines, des bonnets de style tolédan, de la poudre de Valence, des diaments, des émeraudes et des bagues. En 1661, entre Tétouan et Asilah, les pères de la Merci réussirent à écouler 101 600 réaux de marchandises(8).

Tous les produits et toutes les monnaies étaient l'objet d'une série de surveillances et de manipulations tour à tour en Espagne et au Maghreb. En péninsule, on commençait par convertir les métaux précieux en une seule unité et ses divisions, réaux simples, réaux **de a dos, de a cuatro** ou **de a ocho**. Puis on séparait les pièces d'argent de celles de billon et d'or avant de les affecter dans des caisses différentes. En 1666 on en comptait une douzaine, soigneusement

(5) Le détail des financements, la part des provinces de Castille et d'Andalousie dirigées par les Mercédaires sont exposés systématiquement dans C. larquié, l'Eglise et le commerce des hommes, **art. cit.**,, p. 312-316.

(6) Dossier 1660, f° 50 et 125 et dossier 1664 f° 91.

(7) **Id.**

(8) C. Larquié, Le rachat des chrétiens, **art. cit** p. 339 et le commerce des hommes, **art. cit.**, p. 316.

Elles impliquent, du côté espagnol, de lentes préparations administratives et religieuses, qui s'opposent à la rapidité des campagnes proprement dites. En d'autres termes, deux temps différents mais complémentaires apparaissent: un temps long, qui permet à la monarchie et à ses différents conseils (de Castille, d'Aragon, des Finances, de l'Inquisition), d'octroyer aux pères rédempteurs les autorisations de circuler en péninsule et surtout de transporter et de transférer en Afrique du Nord les marchandises et les monnaies destinées à payer les rançons des prisonniers. Ce temps long concerne également les autorités ecclésiastiques, qui l'emploient à mettre au point les aspects culturels des voyages. Ainsi, le 14 Août 1658, les plus hauts dignitaires de l'ordre de la Merci se réunissaient à Madrid, en compagnie d'un représentant de l'Inquisition et du pape afin de décider d'une campagne au Maroc, qui ne devait prendre la route qu'à la fin de l'année 1660(2). Le temps bref concerne les rédemptions en elles-mêmes: il court de quelques semaines à quelques mois. L'expédition dans le Rif s'étala entre le 18 Octobre 1660, date de son départ de Madrid, et le 16 Avril 1661, date de son retour dans la même ville. Dans les voyages qui ont pour but Alger, les religieux bouclent leurs affaires en moins d'un mois(3).

Les rachats reposaient sur des échanges payés en argent et en marchandises, qui impliquaient leur réunion en péninsule puis leur convoiement jusque dans les pôrts maghrébins. Les sommes d'argent provenaient de deux sources distinctement séparées dans les livres comptables, que des notaires, affectés à chaque voyage, étaient chargés de tenir, en même temps qu'ils notaient le nom de tous les rédimés et les principales péripéties de l'odyssée: les aumônes générales (**lismona común**) et les aides familiales (**adjutorios**). les premières étaient issues de legs, de fondations pieuses, de quêtes mais également de **juros**, accordés par des collectivités, comme par exemple en 1664 celui donné par le Collège Impérial en Madrid, et des particuliers. Cette année-là parmi les bienfaiteurs, figuraient en bonne place Don Juan d'Autriche, le fils bâtard de Philippe IV et la duchesse de Béjar. Mais d'autres encore, humbles et anonymes. Les secondes émanaient des familles qui avaient un des leurs incarcéré dans les prisons maghrébines. Quelle est leur part respective dans le budget des rédemptions ?

En 1660, les Mercédaires des provinces de Castille et d'Andalousie, qui s'embarquèrent pour Alger, emportèrent 724 811 réaux partagés en deux parts: 66,28% de la somme globale représentait la **lismona comun** et 33,73% les **adjutorios** Plus tard, dans le port maghrébin, ce budget s'accrut d'une quantité de 19 605 réaux versés par les captifs eux-mêmes et d'un emprunt de 45 352 réaux négocié dans la ville auprès de marchands chrétiens en cours d'escale et de négociants turcs(4). Il est habituel, en effet, que les rédimés contribuent à leur libération grâce à de l'argent qu'ils font venir de leur pays d'origine, souvent

---

(2) Pour plus de détail, C. Larquié, Le rachat des chrétiens... art. cit., p. 299 et sv.

(3) Id.

(4) C. Larquié, l'Eglise et le commerce des hommes..., art cit., p. 312 et sv. Dans sa nouvelle exemplaire, **l'Espagnole anglaise**, Cervantès aborde ces problèmes financiers, p. 248, Folio, Paris, 1981.

# La méditerrannée, l'Espagne et le Maghreb au XVIIe Siècle: Le rachat des Chrétiens et le commerce des Hommes

**Claude Laquié**
**ancien membre de la Casa de velasquez,**
**Université de Picardie**

La guerre de course et la piraterie furent deux des formes, parmi les plus courantes, des échanges et des contacts entre le Maghreb et les péninsules méditerrannéenes. Au XVIIe siècle elles s'amplifièrent et se diversifièrent à la suite de l'ouverture de la route des Indes. Elles mettaient en jeu des opérations maritimes mais aussi des transferts de monnaie et de produits à l'occasion de l'échange des «hommes-marchandises». Ces rachats, autant qu'ils séparaient, unissaient entre eux les différents rivages de la mer intérieure. Si l'Islam et la Chrétienté y trouvaient l'occasion de mesurer leurs différences et d'accentuer leurs hostilités, par leur intérmédiaire ils apprenaient aussi à se mieux connaître. Les dossiers de rachat, conservés par les archives d'Espagne, que nous nous proposons de feuilleter, permettent d'en restituer la trame et d'en faire une lecture à la fois politique, administrative, socio-économique et, enfin, symbolique et culturelle.

## Canismes et techniques du rachat

Notre analyse repose sur le dépouillement de registres, qui furent établis lors de 4 campagnes entreprises par des religieux de l'ordre du Saint Sacrement, de la Merci et des Augustins entre 1660 et 1666. Trois d'entre elles (1660, 1664 et 1666) eurent pour cadre Alger et la quatrième le Maroc en 1660 et 1661[1].

---

(1) Ils sont conservés dans la paroisse **San Justo y Pastor** de Madrid. La bibliographie concernant les rachats est importante pour la citer exhaustivement. Voici quelques titres selectifs destinés à guider les chercheurs intéressés par le thème: On retiendra les remarques de F. Braudel dans **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, Paris, 1967. De M. de Epalza et R. Petit, **Etudes sur les morisques andalous en Tunisie**, Madrid, 1973. E. Friedman, **North African piracy on the coasts of Spain in the seventeenth century**, Boston, 1979, C. Larquié «Le rachat des chrétiens en Terre d'Islam au XVII[e] siècle (1660-1665), **Revue d'histoire diplomatique**, Octobre-Décembre 1980, n° 4, Paris, 1981, du même auteur. «L'église et le commerce des hommes en Méditerranée: l'exemple des rachats de chrétiens au XVII[e] siécle», **Mélanges de la Casa de Velazques,** tome XXII, 1986, 305-324. Et «simbolismo, cultura y pedagogia en las redenciones de cristianos durante el siglo XVII[e]», **AREAS**, Murcie, 1986. Ce dernier travail a été amplifié dans le cadre d'une communication présentée en décembre 1987 au III[e] congrès des sciences historiques de Gênes dirigé par le professeur R. Belvederi et dont les résultats sont à paraître.

pour le animaux marins. En rapport avec al-Maghrib, il cite quelques animaux terrestres comme la chèvre sauvage de l'ile Ŷālita, l'antilope noire, l'antilope blanche et la civette. Ces trois animaux sont originaires des territoires africains limitrophes d'al-Maghrib.

La chèvre sauvage, qui est trés fréquemment rencontrée, et qui constitue même une plaie dans l'île de Ŷālita, est un grand animal, gros, blanc et bon pour le portage. Une fois égorgés, ces animaux étaient chargés sur les bâteaux[71]. Cette chèvre sauvage est certainement le mouflon (**Ovis musimo**). Strabon cita sa présence en Corse et Pline l'Ancien affirme qu'elle existait en Hispania[72].

La chèvre africaine à peau violette tirant au noir est, comme cela a été dit précedemment, l'antilope noire[73] (**Antilope cervicapra**).

L'animal appelé **lamṭ**, aussi grand qu'un taureau, aux cornes ressemblant à des lances et à peau blanche qui était utilisée pour faire des écussons[74], c'est l'antilope blanche (**Antilope nasomaculatus**).

Le chat de musc, qui dégage un produit visqueux, noir et épais comme le gourdon[75], est la civette (**Civettictis civetta**).

Ce que je me suis proposé: c'est seulement de présenter une information sur al-maghrib au XIIème siècle,, dont la plupart sont des extraits inédits jusqu'au présent de l'œuvre **al-Mu'rib 'an ba'ḍ 'aŷā'ib al-Maġrib** d'Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī.

(71) al-Mu'rib, 92; **Tuḥfa** 105, 232 et 288.
(72) al-Mu'rib, p. 82 et note 8.
(73) **Tuḥfa**, 42.
(74) **Tuḥfa**, 43.
(75) **Tuḥfa**, 48-49.

C'est pour cela que les marins essaient de le faire fuir en faisant toute sorte de bruit[61]. Il s'agit probablement du cachalot à grosse tête (**Physeter macrocephalus**). ce cétacé se caractérise effectivement par la position verticale qu'il adopte fréquemment, montrant ainsi à la superficie de la mer sa tête et la moitié de son corps.

Un autre cachalot (**Physeter catodon**) est également nommé par Abū Ḥāmid poisson de l'ambre. On peut trouver en grand quantité dans ses intestins une substance appelée ambre gris qui peut également flotter sur l'eau[62]. C'est un cétacé qui est aussi poursuivi par l'orque.

Le poisson en forme d'écusson, appelé aussi la vache, **al-baqara**, qui a d'énormes formes rondes[63], peut être la vache marine ou dugong (**Halicore cetacea**), mammifère sirénien propre des mers chaudes.

Le poisson **al-bulb**, qui, même coupé, continue à se mouvoir et à sauter dans la poêle[64], est sans doute l'anguille (**Anguilla anguilla**).

Le poisson torpille, **al-raᶜd**, qui donne des crampes aux mains et au corps de celui qui tire le filet dans lequel il se trouve, et duquel on fait un bonnet qui calme le mal de tête[65], pourrait être la torpille ocelé (**Torpedo torpedo**) ou la torpille tremble (**Torpedo marmorata**).

Le **kawsaŷ** est le requin (**Cetorhinus maximus**). «Il est plus féroce que le lion - affirme Abū Ḥāmid[66] - et dépèce les animaux en un clin d'œil».

Le poisson volant, **al-juttāf**, est un poisson qui vole, au dos noir, ventre blanc, avec deux ailes noires[67]. Il s'agit certainement du **Exocoetus volitans**.

L'animal connu comme **al-habr** ressemble, selon notre auteur[68], au **qalansawa** ou bonnet de feutre porté par les turcs. On mange sa viande et s'il est poursuivi, il se camoufle en crachant son encre. Celle-ci est d'une grande qualité pour l'écriture. Il s'agit du calamar (**Lolligo vulgaris**).

Les grandes crustacés, qui ont l'aspect d'une forte jument et dont la viande bouillie est mangée par les Rūm[69], sont identifiés comme étant la langouste de mer (**Palinurus vulgaris**).

l'animal marin cité par Abū Ḥāmid et qui a la forme d'un filet[70] est surement une sorte de méduse, ou plutôt une colonie d'hydrozoaires, certainement de l'espèce des siphonophores.

Les animaux terrestres se trouvent rarement cités dans les livres de notre auteur, qui, tout comme d'autres cosmographes arabes, montre une grande préférence

(61) **Tuḥfa**, 95-96; **al-Muᶜrib**, 97.
(62) **Tuḥfa**, 95.
(63) **Tuḥfa**, 104.
(64) **Tuḥfa**, 100; **al-Muᶜrib**, 196.
(65) **Tuḥfa**, 101; **al-Muᶜrib**, 96.
(66) **Tuḥfa**, 103-104; **al-Muᶜrib**, 94.
(67) **Tuḥfa**, 100; **al-Muᶜrib**, 97.
(68) **Tuḥfa**, 102; **al-Muᶜrib**, 95.
(69) **al-Muᶜrib**, 93.
(70) **Tuḥfa**, 98.

Un poisson d'une telle anatomie ne peut être que le poisson scie (**Ballistes vetula**), même si ces dimensions ne sont pas celles attribuées par notre auteur.

Le serpent jaune ou lapin marin[55] est sans doute la murène (**Muraena hellena**), poisson serpentiforme, à grande tête et puissantes mandibules, très féroce et vorace. Le lexique de Suidas, une source byzantine, dit que les plus grandes murènes étaient originaires de l'ancienne Tartesse.

L'orange marine n'est pas un végétal, mais un animal, comme le signale Abū Ḥāmid[56]. Il s'agit en vérité d'une espèce d'éponge (**Tethea lyncurium**) très courante en méditerranée et qui, par sa forme sphérique et sa couleur, reçoit encore aujourd'hui cette appelation.

Les raisins marins vus également par notre auteur en Berbérie[57], sont certainement les œufs de la seiche commune (**Sepia officinalis**), qui ressemblent étrangement à une grappe de raisin noir. Il est peu probable que ce soit le fruit du raisinier (**Ephedra vulgaris**), plante qui vit sur le sable des plages.

En ce qui concerne la ville de Ceuta, notre auteur cite un poisson légendaire: «Dans cette ville se trouve le Rocher où arriva Moïse et où Josué oublia le poisson grillé dont ils ne mangèrent que la moitié et dont l'autre fut rendue à la vie par Dieu (Dieu soit loué) et s'en fut par delà les mers et jusqu'à aujourd'hui ne manqua pas de descendance»[58]. Il s'agit de la sole de Moïse (**Pardachirus marmoratus**), un poisson pleuronectiforme, d'une longueur de vingt centimètres, porteur d'une toxine, isolée depuis quelques années seulement et qui fait fuir les requins. Ce poisson est comestible s'il est convenablement cuisiné.

Selon Abū Ḥāmid on peut trouver dans la Mer Verte le porc marin, le poisson juif, le poisson phare, le poisson de l'ambre, le poisson écusson, le **bulb**, **le raʿd**, **le kawsaŷ**, **le juttāf**, les crabes, le **habr** et un animal qui a la forme d'un filet.

Le porc marin, appelé aussi **al-ŷawhar**, peut être à cause de la couleur nacrée de sa peau, est un animal marin. Ses grandes défenses et sa peau se vendent dans les pays des Rūm, des slaves et des bulgares[59]. Il s'agit du grand morse (**Odobenus rosmarus**). Sa zone d'expansion est de nos jours plus septentrionale, mais dans l'Antiquité et au Moyen Age il pénétrait en Méditerranée.

Le poisson juif - ainsi appelé parce qu'il jeûne et se repose sur la plage le samedi - possède tête et peau poilues comme un mouton. Les chaussures qui sont faites avec cette peau peuvent guérir la goutte[60]. Il pourrait s'agir de la **Phoca vitulina** ou plutôt du phoque monacal (**Monachus monachus**), qui est une espèce très rare actuellement, même si quelques spécimens vivent toujours sur la côte septentrional marocaine.

Le poisson phare a la longueur d'un phare et peut détruire et couler des bâteaux.

---

(55) **Tuḥfa**, 96-97; **al-Muʿrib**, 18.

(56) **Tuḥfa**, 97-98, **al-Muʿrib**, 16-17.

(57) **Tuḥfa**, 98-99; **al-Muʿrib**, 17-18

(58) al-Muʿrib, 87-88, **Tuhfa** 102-103 et 235-236.

(59) **Tuḥfa**, 100; **al-Muʿrib**, 93-94.

(60) **Tuḥfa**, 99.

les commerçants le vendaient à prix d'or. Siŷlmāsa était probablement le lieu où l'on amanait les peaux d'Afrique Noire, qui notre auteur dit avoir vues, parmi lesquelles se trouvaient celle d'une espèce de chèvre (l'antilope noir ou **Antilope cervicapra**)[46], merveilleuse et résistante peau «de couleur violette tirant au noir»[47], et celle du lamṭ (l'antilope blanche ou **Addax nasomaculatus**), qui était utilisée pour faire les fameux «écussons en cuir lamṭi»[48].

Un autre produit africain destiné au commerce était la civette, cosmétique pâteux produit par la sécrétion de la civette africaine (**Civettictis civetta**7[49].

On importait également à al-Maghrib le papyrus égyptien (**Cyperus papyrus**)[50]

Les commerçant maghrébins allaient très loin. En effet, Abū Ḥāmid parle d'un commerçant maghrébin qui voyageait par mer jusqu'en Chine, d'où il rapporta beaucoup de richesses et une énorme plume de l'oiseau ruḫḫ[51].

Références scientifiques:

Les informations de caractère scientifique données par Abū ḥāmid au sujet d'al-Maghrib sont pratiquement toutes d'ordre zoologique et, de plus, font référence à des animaux marins dont l'habitat est situé par notre auteur dans une des mers antérieurement citées. Les poissons - en majorité des cétacés - qui en vérité ne le sont pas, sont nombreux.

A la Confluence des Deux Mers, Abū Ḥāmid dit avoir vu le poisson mulet et son persécuteur le poisson scie, le serpent jaune, l'orange marine et les raisins marins.

Le poisson mulet est grand comme une montagne. En avançant, il agite l'eau produisant de grandes vagues et crie très bruyamment. Il est poursuivi par un autre poisson, encore plus grand. Il le fuit en essayant en vain, à cause de son gabarit, de traverser la Confluence des Deux Mers[52]. Cet animal pourrait être le souffleur (**Tursiops truncatus**) et son persécuteur, plus grand que lui, la terrible orque (**Orcinus orca**), qui harcèle et tue également les plus grandes baleines. Pline l'Ancien décrit l'effroyable boucherie et tuerie causée par les orques parmi les baleines qui arrivaient précisemment pour mettre bas dans la baie de la Mer de Cadix[53]. Le manque de baleines a transposé aujourd'hui cette lutte entre cétacés sur les côtes de Patagonie.

Le poisson scie présente de la tête à la queue de grandes arêtes, noires et dures comme les dents d'une scie. Il est capable de couper en deux un bateau[54].

(46) **Tuḥfa**, 42-43.
(47) **Tuḥfa**, 43.
(48) **Tuḥfa**, 43.
(49) **Tuḥfa**, 48-49.
(50) **Tuḥfa**, 202.
(51) **Tuḥfa**, 109 ss. Sur l'oiseau **ruḫḫ**, cf. C. Dubler. «Extremo Oriente visto por los musulmanes...», dans **Homenaje a Millás Vallicorsa** (Barcelona, ), I, pp. 456-519; J. Vernet., «Rujj-Aepyornis maximus», Tamuda, i (1953), Marco Polo, **Il Milione** (ed. Turin. 1954), chap. CLXVIII, p. 214.
(52) **al-Muᶜrib**, 17-18, **Tuḥfa**, 98-99.
(53) Pline, **Nat. Hist.**, IX, 12-13.
(54) **Tuḥfa**, 94; **al-Muᶜrib**, 85.

Les Zayla' sont, parmi les noirs les plus vertueux. Ils sont musulmans, jeûnent, font la prière et se rendent en pélerinage à la Mecque tous les ans. Ils mangent des chiens et des rats(38). Pline parle de quelques **canarii** africains, ainsi appelés car il s'agit d'une tribu qui partage sa nourriture avec les chiens(39). Il y a probablement dans l'information donnée par Abu Ḥamid un écho de ces **canarii** situés dans les contreforts de l'Atlas Mauritanien. En tout cas, l'alimentation est une donnée promordiale pour l'ethnographie, et Abū Hāmid la fournit au sujet des Qūqū et des Zaylaᶜ.

Ces tribus contournaient la Sahara à partir de la cote atlantique où se trouvaient les Takrūr, jusqu'à la région tunisienne de la Grande Sirte, au sud de laquelle se trouvait la tribu de Gadanus. A côté des Takrūr se trouvaient les Ġānā, dont la ville commerciale la plus importante était Walāta. Le commerce et l'échange du sel maghrébin et de l'or de Ġānā se faisaient au moyen de caravanes entre Walāta et Siŷilmāsa. Dans le Haut Sénégal, se trouvaient les Mālī, et les Zaylaᶜ, les plus orientaux de tous, au sud-est de gadāmis. Le géographe Yāqūt raconte que Gadanus est un mot berbère et que ses habitants étaient des berbères qui se consacraient à l'agriculture et au tannage des peaux et qu'il s'y trouve des restes d'un édifice romain(40).

**6. Le commerce :**

En ce qui concerne la ville de Ceuta et le poisson de Moïse, l'auteur parle tant dans **al-Muᶜrib** que dans la **Tuhfa** de l'industrie des salaisons du Détroit et de leur commerce jusque vers des pays très lointains, bien que le poisson concrètement cité est celui de Moïse, considéré comme l'un des meilleurs(41). Dans l'Antiquité, les salaisons étaient surtout celles du thon(42).

Il devait certainement exister un commerce de la langouste de mer, dont la viande cuisinée était consommée par les Rūm sur les marchés(43).

Le commerce de la viande est témoigné également par notre auteur lorsqu'il parle des mouflons sacrifiés qui étaient chargés sur des bâteaux sur l'île de Ŷālita et destinés à l'exportation(44).

Les défenses, la peau, et peut-être même les intestins tannés du morse des mers d'al-Maghrib étaient très prisés et se vendaient dans les pays orientaux de la Méditerrannée et parmi les peuples slaves(45).

Un centre commercial très important, dans lequel se trouva Abū Ḥāmid, était la ville de Siŷilmāsa. On exportait de Siŷilmāsa du sel au pays des Ġānā, où

---

(38) **Tuḥfa, 43. Cf. Yāqūt, Muᶜŷam**, I, 503 et II, 966.

(39) Pline, Nat. Hist. V, 15. Cf. le commentaire de J. Desanges, **Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre V, 1-46. L'Afrique du Nord** (Paris, 1980), pp. 140-141.

(40) Yāqūt, Muᶜŷam, III, 776 et IV, 779. Sur l'identification de Gadamis avec l'ancienne ville de **Cidamus**, voir J. Desanges, **op. laud.**, p. 389.

(41) al-Muᶜrib, 87-88; **Tuḥfa**, 102-103, 235-236.

(42) al-Muᶜrib, 88 et note 3.

(43) al-Muᶜrib, 93.

(44) al-Muᶜrib, 92; **Tuḥfa**, 105, 232 et 288.

(45) **Tuḥfa** 100, al-Muᶜrib, 93-94.

où Moïse et Josué arrivèrent et mangèrent la moitié d'un poisson grillé[28]. Ce Rocher légendaire est sûrement l'actuel Mont Hacho, l'ancienne Abyle, l'une des colonnes d'Hercule[29]. La ville de Tanger apparaît lors d'une brève annotation purement géographique: «Sous la ville de Sabta, il y a une autre ville qui est connue sous le nom de Tanŷa»[30].

La mention explicite faite sur la ville de Cadix sert à signaler l'existence d'une tour en pierre très dure sur laquelle se trouve «une statue en forme d'être humain, noire, enveloppée d'un manteau qui a l'air d'être en or dont la main droite est tendue vers la Mer Noire et dont le doigt montrait quelque chose, et Dieu seul sait pourquoi cette statue a été faite»[31]. Cette statue, celle d'Alexandre de Grand dans le temple de Cadix d'Hercule, devant laquelle César, dans sa jeunesse, pleura[32], fut détruite en 540 H./1145-6 J.C. par l'Amiral des Almoravides Ibn Maymūn (ʿAlī Ibn ʿisā), croyant qu'elle était en métal précieux[33].

**5. Données éthnographiques:**

Les seules informations ethnographiques citées dans les livres d'Abu Ḥamid au sujet d'al-Maghrib apparaissent dans **al-Muʿrib** et concernent, d'un côté, l'île de Qarqara, dont «les vêtements et la façon de prier sont identiques à ceux des berbères»[34], et, d'autre part, ce qui est dit dans la **Tuḥfa**[35] sur quelques tribus de Bilād al-Sūdān et sur les terres des noirs limitrophes à al-Maghrib. Cinq de ces tribus sont soumises à l'Islam. La plus proche, celle de Ġāna, est celle dont le membres, noirs, sont les meilleurs, les plus beaux et les plus intelligents et font le pélerinage à la Mecque. Les tribus de Fāwa, Mālī, Takrūr[36] et Gadanus[37] ne sont pas islamidées et leur terre n'est pas prospère. Les Qūqū sont les pires noirs. Ils ne sont bons que pour la guerre. Ils lancent des flèches envenimées avec du sang de serpent jaune; leurs arcs sont très petits et leurs flèches sont très courtes. Ils utilisent des sifflets qui produisent une merveilleuse musique qui charme les serpents. Ils mangent des serpents et des reptiles comme si c'était du poisson.

---

(28) **Corán**, LV, 19-20, Cf. J. Vernet, **El Corán. Traducción, introducción y notas** (Barcelone, 1973), pp. CIII et 304. Cf. **supra** note 17.

(29) Au sujet du Rocher, voir aussi J. Vallvé Bermejo, **op. laud.**, 39.

(30) al-Muʿrib, 88.

(31) al-Muʿrib, 88; cf. **Tuḥfa**, 230.

(32) Suetone, **Vita XII Caesarum. Caesar**, 7, 1; cf. Pline, **Nat. Hist.** III, 46.

(33) Henri Pérès, **Esplendor de Al-Andalus** (Madrid, 1984), pp. 333-334. Pour d'autres interprétations, voir J. A. Fierro Cubiella, **Puntualizaciones sobre el templo gaditano descrito por los autores árabes** (Cádiz, 1983).

(34) al-Muʿrib, 220 et note 21.

(35) **Tuḥfa**, 42-43.

(36) Il n'est pas étonant qu'Abū Ḥāmid ne considère pas musulmans les Takrūr. Selon l'E.I.[1], q.s.v. «Takrur» (J. Despois), **leur islamisation aurait eu lieu peu de temps avant le séjour de notre auteur à Siŷilmāsa. q.II, pp. 1114-1115,**

(37) **Abū Ḥāmid a raison sur la situation religieuse de Ġadāmis; son islamisation était encore problématique au temps de Léon l'Africain: Cf. E.I.**[2], vol. V, pp. 1173, s.v. «Ghadames» (B. Lawrence).

Lorsqu'il cite la Mer d'al-Maghrib, Abū Ḥāmid parle d'une longue navigation à travers celle-ci d'abord vers le Nord et ensuite vers le Sud[21]. On trouva alors une île assez grande dont les habitants étaient polythéistes et dont les femmes étaient d'une extraordinaire beauté. Il ne nomme pas cette île. Les prisonniers de cette île citaient une île à l'arrière appelée Qarqara. Ses habitants, à cause de leurs vêtements et de leur prière, ressemblaient aux berbères. Par son nom, cette île pourrait être une des Gorgades ( Γ σ ργα δ α acc. sing. en grec), auquelles, dans son périple à travers les côtes occidentales africaines, le carthaginois ḫannon était parvenu[22]. Tant cette île que l'antérieure sans nom pourrait faire partie de l'archipel des Canaries, la langue des Guanches appartenait au même tronc que les dialectes berbères et il est probable que les habitants de ces îles et les berbères africains avaient des us et coutumes semblables[23].

4. Les villes:

De façon générale, Abū Ḥāmid parle, dans la narration de ses voyages à travers le monde islamique, des villes non pas d'un point de vue purement géographique, mais en tenant compte de l'existence au sein de celles-ci de quelque chose de merveilleux ou en relation avec quelque événement ou activité remarquable. Il s'agit, en principe, de villes où notre auteur a séjourné. Il en est de même en ce qui concerne les villes d'al-Maghrib.

S'il cite al-Qayrawān sur al-Magrib al-A'lā (le Haut al-Maghrib) c'est seulement pour signaler l'existence près de ce lieu de «la tombe d'un homme saint appelé Muḥammad al-Ma'allim»[24]. La terre de sa tombe servait aux marins pour, en la jetant dans la mer, calmer les tempêtes, «et ceci - comme le signale Abū Ḥāmid[25] - est quelque chose de connu à travers al-Maghrib». De plus, la tombe de cet homme saint ne se trouve pas à la-Qayrawān, mais plutôt près de la capitale tunisienne. la confusion en ce qui concerne l'emplacement de la tombe de Maḥriz est dû probablement à un trou de mémoire de la part de abū Ḥāmid, car il a écrit le texte trop longtemps après son séjour en Tunisie[26].

En parlant des raisins de la mer, Abū Hāmid dit les avoir vus «dans une région de Berbérie, dans une ville appelée Timsāmān, qui appartenait à un membre de ma famille chez qui j'étais logé»[27].

Abū Hāmid situe correctement la ville de Ceuta du côté oriental de la Confluence des Deux Mers. Notre auteur dit de Ceuta qu'elle abrite le Rocher

(21) al-Mu'rib, 219-220. Cf. **supra** note 10.

(22) Cf. Pline, **Nat. Hist** .VI, 200. Les données sur le toponyme «Qarqara» qu'offre Yaqut, **Mu'yam, IV, 48, 62, 182 et 224 n'ont rien à avoir avec l'île décrite dans al-Mu'rib.**

(23) Inscripciones Libicas de Lanarias, J. Albarez Delgado Ensayo de Interpretación Libica (La Laguna 1964) pp. 23-24, pp. 387-418.

(24) On disait de cet homme saint qu'il était descendant d'Abu Bakr al-Siddiq.Il était maitre. Son nom complet était Mahriz Ibn Jalaf Ibn Razin, mort en 423 H. / 1032 J.C. Cf. **Tuḥfa**, pp. 138-139 et note 1; p. 139.

(25) **Tuḥfa, 138**

(26) **Cf. supra** p. 2.

(27) **Tuḥfa**, 88., Timsāmān, ville qui se trouve à l'Est d'al-Ḥuṣayma, est mentionée par le géographie al-Bakri, ed. de De Slane (Alger, 1857), pp. 90-91.

sur la Mer Verte et de déborder sur ses côtes jusqu'au moment de la culmination du soleil»[13].

N'ayant peut-être pas uniformisé la terminologie des mers que lui proposaient les différentes sources utilisées dans les différents chapitres d'**al-Muʿrib**, Abū Ḥāmid ne fait pas correspondre univoquement la réalité géographique avec les dénominations des mers. Cependant, sa géographie maritime est assez claire. Il y a une mer extérieure, que notre auteur nomme Mer Noire - apparemment, c'est le premier géographe arabe à le faire[14] -, Mer Verte et Mer d'al-Maghrib. De l'autre côté du Détroit de Gibraltar se trouve la mer qui borde les parties sud-orientales de la Péninsule Ibérique et la partie Nord méditerranéenne de l'Afrique - c'est-à-dire, l'actuelle Mer d'Alboran, τό Ἰβηρικόν de Strabon[15]-, qu'il nomme de la même manière Mer Verte, laquelle est la partie la plus occidentale de la Mer Méditerranée ou Mer des Rūm au sens large. Abū Ḥāmid n'individualise pas très clairement la portion de l'Océan Atlantique appelée par les géographes de l'Antiquité la Mer de Cadix[16].

La liaison entre l'Océan et la Méditerranée est décrite par Abū Ḥāmid de la façon suivante: «A l'endroit où termine al-Andalus se trouve la Confluence des Deux Mers, nommée par Dieu dans le Coran. La largeur de cette confluence est de trois parasanges et sa longueur de vingt-cinq parasanges» [17].

3. **Les îles:**

Les îles citées dans les livres d'Abū Ḥāmid et qui peuvent être situés dans les régions maritimes d'al-Maghrib ou en relation avec lui sont multiples.

L'île de Yālita est située par notre auteur dans la Mer des Rūm. Il s'agit d'une île qui se situe sur la route maritime d'Alexandrie où l'on trouve beaucoup de mouflons: «Dans cette île, il n'y a pas d'autres animaux que le bétail, mais il y a beaucoup de fontaines, d'herbe, de montagnes, de grottes et d'arbes»[18]. En tenant compte de la route maritime citée, nous avons identifiée cette île comme étant l'île de Malte, mais il pourrait s'agir également de l'île tunisienne de Galite[19]. On doit remarquer la similitude graphique en arabe des deux toponymes.

Dans la Mer d'al-Maghrib, face à al-Andalus, se trouve l'île de Ǧazīra, qui pourrait être l'île où se trouve la ville de Cadix, que les grecs appelèrent τα Γαδειρα, parce qu'elle était une île double. La prononciation latinisée du nom de cette île [ gaðiːra ] daterait de l'époque byzantine[20].

(13) al-Muʿrib; 15. Sur l'appelation «Mer Verte», voir J. Vallvé Bermejo, **Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España**. (Discours de réception publique à la Real Academia de la Historia), (Madrid, 1989) p. 82. Cf. aussi **al-Muʿrib**, p. 34 et note 7.

(14) Cf. **Tuḥfa**, p. 91 et note 2, et aussi **al-Muʿrib**, p. 33 et note 1.

(15) Strabon, **Geographiká** II, 5, 19. Voir aussi **Fontes Hispaniae Antiquae**, VI p. 40.

(16) Cf. A. Schulten, **Geografía y etnografía antiguas de la Península Ibérica**, I-II (Madrid, 1959-1963), II p. 131.

(17) al-Muʿrib, p. 15 et note 2 ; **Tuḥfa**, 102-103.

(18) al-Muʿrib, p. 92 et notes.

(19) **Tuḥfa**, pp. 232 et 288.

(20) Cf. Pline, **Naturalis Historia**, IV, 120, et Strabon, **Geographiká**, III, 5, 3-6.

Cependant, dans le chapitre d'al-Muᶜrib consacré aux climats[7], Abū Ḥāmid établit une distinction entre Ifrīqiyya, al-Maghrib et al-Andalus. Il cite expressément le pays d'Ifriqiyya au sein du second et du troisième climats. Les premier, second, troisième et quatrième climats passent par al-Maghrib. Au sein du quatrième climat, on inclut, de plus, le pays de Tanǧa. En revanche, il ne dit pas que les sixième et septième climats passent par al-Maghrib. Cependant, les sept climats finissent dans la mer d'al-Maghrib. Cela veut dire que, dans ce chapitre, la Mer d'al-Maghrib est l'Ōcéan Atlantique qui borde les côtes de la Péninsule Ibérique et de l'Afrique Nord-occidentale, ce qui est d'ailleurs confirmé par l'auteur à une autre occasion.

Dans le chapitre de ce livre qui fait référence à la culmination du soleil et à la mesure des ombres dans les différents pays, il ne parle que de la culmination du soleil en Ifriqiyya et al-Andalus, mais parmi les nombreuses η σλ ε ι ς έ η ι' σ η μο z citées, aucune ville d'al-Maghrib n'y figure[8].

2. Les mers

La Mer d'al-Maghrib est l'Océan Atlantique: «En ce qui concerne la Mer d'al-Maghrib, c'est la Mer Verte devenue proverbiale. Nous ne connaissons d'elle que la partie d'Occident qui va des confins du Pays d'al-Ḥabaš jusque derrière Rūmiyya, car il s'agit d'une mer sur laquelle ne passe aucun bateau et dont la fin n'a pas été atteinte»[9]. De cette mer si étendue - qui engloutit une oekoumène très réduite, avec une Abysinie relativement très proche de l'Atlantique et un Empire Byzantin ne possédant presque pas de terres au delà de sa frontière septentrionale - , appelée également Mer Noire et Mer des Ténèbres, notre auteur sait qu'elle s'étend vers le Nord et également vers le Sud, se faisant ainsi sans doute l'écho d'antiques périples, peut-être renouvelés à des époques médiévales[10]. Un golfe jaillit de cette grande mer qui entre vers la Mer des Rūm[11].

La Mer des Rūm est, dans le chapitre d'al-Muᶜrib consacré à la longueur et largeur des mers, la Méditerranée orientale à partir du cap Bon, tandis que la Mer Verte est ici la Méditerranée occidentale: «La Mer des Rūm est la mer d'Ifriqiyya et al-Šām. Elle va du golfe qui jaillit de la Mer Verte jusqu'à l'Orient et s'étend jusqu'à Ṣaydā, ᶜAkkā, Antākiyya et Ṭarsūs»[12].

Dans le chapitre sur la description des mers et ses merveilles, la Méditerranée occidentale, appelée aussi ici Mer Verte, est une partie de la Mer des Rūm: «Il faut dire que la Mer Noire s'élève au lever du soleil et déborde, alors la Mer des Rūm s'abaisse et la Mer Noire se jette dans la Confluence des Deux Mers»[13]. Cette partie de la Mer des Rūm s'appelle immédiatement après la Mer Verte et s'oppose à la Mer Noire: «Et la Mer Noire ne cesse de s'élever

(7) al-Muᶜrib, chap. 46, pp. 226-236 et notes.

(8) al-Muᶜrib, chap. 7, pp. 34-36 et notes.

(9) al-Muᶜrib, 218.

(10) al-Muᶜrib, 219-220. Voir J. Vernet, «Textos árabes de viajes por el Atlántico», **Anuario de Estudios Atlánticos**, Num 17 (1971), 401-427 (= J. Vernet, **De ᶜAbd al-Rahmān I al Isabel II**) (Barcelona, 1989), 197-223.

(11) al-Muᶜrib, 219.

(12) al-Muᶜrib, 220.

Grenade avec leurs familles lorsqu'en l'an 482 H. / 1090 J.C. Yūsuf Ibn Tašufīn soumit le royaume de Grenade détrônant ainsi le roi ʿAbd Allāh. A en juger par sa **nisba** al-Uqlīsī, la famille d'Abū Ḥāmid (celui-ci alors âgé de dix ans) dût probablement chercher refuge à Uclès, capitale de la **kurà** de Santaver, gouvernée fréquemment par des berbères et lieu de refuge pour les musulmans d'al-Andalus en difficulté. Abū Ḥāmid a probablement dû résider à Uclès jusquà une date antérieure et très proche de la bataille d'Uclès (502 H. / 1108 J.C.).

Etant donné qu'en 508 H. / 1114 J.C. nous le trouvons déjà en Alexandrie, le voyage d'Abū Ḥāmid en Egypte, à travers le Maroc et la Tunisie actuels, a dû probablement se réaliser durant ces six ou huit années. On sait qu'au cours de ce voyages en Orient, il s'arrêta un certain temps au Maroc actuel. Il parvint jusqu'au centre commercial de Siŷilmāsa, dont les ruines se trouvent proches de l'actuelle ville de Rissani. C'est ici, s'il n'emprunta pas le désert, qu'il dût connaitre les peuplades noires africaines. Il visita également la ville de Timsāmān où il y avait des gens de sa famille. Il se trouva aussi en Tunisie visitant les villes de Tunis et d'al-Qayrawān. Abū Ḥāmid passa le restant de ses jours en Orient dans les régions proches de la frontière islamique, soit dans la partie la plus orientale, soit dans la partie européenne septentrionale. Ce fut en Orient qu'Abū Ḥāmid écrivit ses deux livres: **al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿaŷā'ib al-Magrib**[2] (à Bagdad entre 555 h. / 1160 J.C. et 557 H. 1162 J.C.) et **Tuḥfat al-albāb** (à Mossoul en 557 H. / 1162 J.C.)[3].

**Références géographiques: 1) Délimitation géographique d'al-Maghrib.**

La plupart des géographes arabes, lorsqu'ils parlent d'al-Maghrib, ne se réfèrent qu'à l'Afrique du Nord qui incluait la tripolitaine, la Tunisie, l'Algérie et le Maroc. Une minorité de géographes, qui sont en général des écrivains orientaux, incluent également al-Andalus à al-Maghrib. Quelques géographes étendent le concept d'al-Maghrib aux régions occidentales atlantiques et également aux régions méridionales de l'Afrique du Nord[4]. Abū Ḥāmid, malgré son origine occidentale, inclut également al-Andalus à al-Maghrib, et cela n'a rien de surprenant étant donné qu'il passa une grande partie de sa vie en Orient, d'où il écrivit ses deux livres. En effet, au début d'al-Muʿrib notre auteur dit ceci: «Et ma naissance eut lieu dans al-Maghrib lointain dans une péninsule connue comme al-Andalus, dans laquelle se trouvent quarante villes, et je suis né dans l'une d'entre elles appelée Grenade»[5]. Le concept qu'avait Abū Ḥāmid d'al-Maghrib était, en tout cas, le plus large. Ainsi, dans un chapitre du livre se référant à la direction des pays vers la Maison Sacrée, Abū Ḥāmid présente un concept très large d'al-Maghrib, qui a la valeur de la direction des terres d'Occident de Faranŷa à al-Ḥabāš ayant Ifrīqiyya comme partie centrale[6].

(2) Edition critique, avec traduction et notes, précédée d'une introduction dans l'œuvre citée dans la note 1. Les citations et références de cette œuvre sont faites pour cette édition.

(3) Oeuvre éditée par G. Ferrand, **Le Tuhfat al-albab de Abū Hāmid al-Andalusi al-Garnāṭī. Journal Asiatique**, Juill.-Sept. (Paris, 1952) et Oct.-Dec. (Paris, 1952). Les citations et références de cette œuvre sont faites par cette édition.

(4) **E. I.² s.v. Maghreb.**

(5) al-Muʿrib, 6.

(6) al-Muʿrib, 192-195 et notes correspondantes.

# Références historiques, géographiques et scientifiques sur le Maghreb dans l'œuvre cosmographique du voyageur andalousien Abū Ḥāmid al-Ǵarnāṭī*

**Ingrid Bejarano Escanilla**

**Université de Seville**

## Références historiques:

La longue vie du voyageur et cosmographe andalousien Abū Ḥāmid al-Ǵarnāṭī, dont le nom complet est Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥīm Ibn Sulaymām Ibn Rabīʿal-Qaysī Ibn Tamīm al-Qayrawānī (né en 437 H. / 1080 J.C. à Grenade et mort en 565 H. / 1169-70 J.C. à Damas à l'âge de quatre vingt dix ans) est étroitement liée à al-Maghrib[1]. Il affirme lui-même être né à al-Maghrib al-Aqṣā (le Maghrib lointain) à al-Andalus, dans une ville nommée Grenade.

L'arrière-arrière grand-père d'Abū Ḥāmid, Tamīm, al-Qayrawānī, devait probablement être originaire de la ville maghrébine d'al-Qayrawān. Il faisait certainement partie des zirides rebelles au pouvoir établi à al-Qayrawān à la mort de Buluggīn Ibn Zīrī en 387 H. / 991 J.C., et qui furent amenés à al-Andalus par l'amiride Al-Manṣūr et postérieurement furent installés sur le district d'Elvira par le calife Sulaymān al-Mustaʿīn en reconnaissance des services rendus.

Le père d'Abū Ḥāmid devait vraisemblablement faire partie des ceux qui fuirent

(1) Pour de plus amples renseignements sur la biographie de cet écrivain, voir Ingrid Bejarano Escanilla, **Abū Ḥāmid al-Ǵarnāṭī, estudio de su obra cosmográfica al-Muʿrib ʿan baʿd ʿaŷā'ib al-Magrib**. (Thèse de Doctorat en micro-fiche). Université de Barcelone, 1987, pp. XIII-XXV.

qui n'existe pas chez Ibn an-Nafis; il dit que le sang purifié dans les poumons est jaune et il déclare que ce sang raffiné est expulsé (du ventricule droit) pour effectuer un long trajet à travers les poumons. Cela semble en effet aller au-delà de la théorie d'Ibn an-Nafis, mais en fait Servet n'apporte rien de nouveau car l'idée d'une circulation générale n'était pas encore mûre et il a fallu attendre encore quelque trois quarts de siècle avant qu'Harvey ne la décrive correctement en 1622. L'analogie entre Servet et Ibn an-Nafis est en revanche à nouveau complète au sujet de l'attraction du mélange de sang raffiné et d'air dans le ventricule gauche par le mouvement diastolique[13].

Selon Schacht, avec lequel Meyerhof n'est pas d'accord sur ce point, on trouve sept propositions qui se ressemblent quand on compare le texte d'Ibn an-Nafis à celui de Colombo. La similarité de la troisième proposition est intéressante. En effet, si Ibn an-Nafis avait une raison évidente de citer Avicenne quand il réfute l'existence des trois ventricules puisqu'il commentait le Canon, Colombo n'en a apparemment aucune, mais il cite néanmoins Avicenne, tout en mentionnant également que l'idée est d'abord d'Aristote.

Les résultats de cette analyse comparée des textes, ajoutés à ce que nous savons par d'Alverny sur l'existence à Venise de certains textes d'Ibn an-Nafis, m'incite à être d'accord avec Schacht quand il écrit que Servet montre 'une connaissance spécifique de la théorie d'Ibn an-Nafis'. Servet fit des adjonctions théoriques et anatomiques qu'on retrouve partiellement modifiées chez Colombo qui lui aussi semlbe avoir eu connaissance du travail d'Ibn an-Nafis mais qui sut exprimer cette théorie dans un langage professionnel, celui de médecin expérimenté qu'il était et que n'était certainement pas Servet. Ce dernier, a, me semble-t-il, présenté sa théorie davantage pour prouver la véracité du passage de la bible où il est écrit que l'esprit est dans le sang que par intérêt pour le progrès de la science.

Servet a peut-être eu connaissance des idées d'Ibn an-Nafis par Colombo, dont il avait, selon Meyerhof, suivi les cours d'anatomie à Padoue(*) ou par une traduction d'Andrea Alpago et cette théorie l'a probablement intéressé d'abord et surtout parce qu'elle correspondait à ses idées théologiques. C'est pourquoi la description de cette petite circulation se trouve dans le 'Christianismi restitutio' qui est un ouvrage de théologie et n'y représente qu'une partie accessoire.

Comme l'écrit Cl. Bouvier[14], Servet n'a en fait jamais présenté sa description comme une nouveauté. Il la donne plutôt comme une 'divine philosophie' qui porte d'abord sur la formation de l'âme (l'esprit vital) et du sang, cet esprit qui réside dans ce sang. l'Occident a voulu reconnaitre en Servet celui qui a **découvert** la circulation pulmonaire, lui ne l'a jamais prétendu. Cette constatation enlève beaucoup d'importance à la question de savoir si Servet a oui ou non plagié Ibn an-Nafis, car s'il l'a fait ce n'était certainement par pour s'attribuer un mérite scientique au dépens d'Ibn an-Nafis.

---

(13) Schacht (1957), p. 329.

(*) Michel Servet n'est peut être jamais allé à Padoue.

(14) Cl. Bouvier, **La question Michel Servet**, Librairie Bloud & Cie (Paris 1908) p. 54.

Pour essayer de trouver une solution à ce problème de plagiat éventuel de la part de Michel Servet et de ses contemporains , l'orientaliste Schacht a utilisé une méthode plus scientifique. Il a soumis une série de propositions extraites des textes d'Ibn an-Nafis, de Michel Servet et de Realdo Colombo à une analyse comparée et c'est l'essentiel du résultat de ce travail(12) que je relate et commente ci-dessous.

Schacht a extrait du texte d'Ibn an-Nafis seize propositions concernant des points importants de la théorie et les a comparées à leurs analogues dans les textes de Michel Servet et de Colombo. Ces seize propistions sont les suivantes:

1- Le sang est purifié dans le ventricule droit (du cœur).

2- Le septum du cœur est imperméable au sang.

3- Il y a seulement deux ventricules dans le cœur et non pas trois comme le prétend Avicenne(*).

4- La veine artérielle (artère pulmonaire) transporte le sang du ventricule droit au poumon où il est mélangé avec l'air.

5- Il y a dans le poumon des passages entre la veine artérielle et l'artère veineuse (veine pulmonaire).

6- Le mélange du sang raffiné avec l'air se fait (pas dans le cœur mais) dans le poumon.

7- Ceci permet la préparation de la production de l'esprit (vital).

8- L'artère veineuse transporte le mélange au ventricule gauche.

9- L'artère veineuse bat.

10- Le mélange du sang raffiné et de l'air dans l'artère veineuse est en petite quantité.

11- Le mélange du sang raffiné et de l'air est apte à se transformer en esprit (vital).

12- L'esprit (vital) est engendré dans le ventricule gauche.

13- Le ventricule gauche est plus grand que le ventricule droit, assez grand pour cela (production de l'esprit (vital),

14- La quantité de sang raffiné dans le ventricule gauche est faible mais la quantité de l'esprit y est grande.

15- Le résidu non utilisé (de l'esprit) est renvoyé du ventricule gauche au poumon et exhalé.

16- Il y a une chaleur innée dans le ventricule gauche.

De ces seize propositions d'Ibn an-Nafis onze se retrouvent chez Michel Servet. Ce sont les propositions 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 15 et 16. Les propositions 3, 9, 10 et 14 n'ont en revanche pas d'analogue dans l'ouvrage de Servet et de ses contemporains. Quant à la proposition 13, il y a une contradiction entre Servet et Ibn an-Nafis: Contrairement à ce dernier, Servet trouve que le ventricule n'est pas suffisamment grand pour que tout le processus du mélange de l'esprit et du sang raffiné puisse s'y dérouler. **La proposition 11 qu'Ibn an-Nafis répète à plusieurs reprises tout au long de sa description se retrouve chez Servet avec emphase.** Enfin, en ce qui concerne la proposition 4 Servet ajoute quelque chose

(12) J. Schacht, Ibn an-Nafis, Servetus and Colombo, dans al-Andalus XXII, (1957), p. 317-336.

(*) C'est parce qu'Ibn an-Nafis commente le Canon qu'il cite Avicenne, alors qu'en fait la théorie des trois ventricules remonte à Aristote et qu'Avicenne n'a fait que l'accepter telle qu'elle.

a pu se produire pendant qu'il était en Espagne, mais Servet a quitté très tôt son pays natal, bien avant de s'intéresser à la médecine et il n'y est paraît-il plus jamais retourné. On sait également que s'il avait étudié le grec, le latin et peut-être l'hébreu, Servet ne connaissait pas du tout l'arabe. C'est pourquoi, malgré qu'il ajoute à ce que j'ai déjà cité de lui que le «texte de Servet se lit à certains endroits comme s'il était une traduction libre en latin de passages du travail d'Ibn an-Nafîs», Meyerhoff ne se prononce finalement pas.'

Mr. Th. d'Alverny a peut-être, sans le vouloir, trouvé à mon avis un indice qui pourrait renforcer la supposition que Servet connaissait l'œuvre d'Ibn an-Nafîs, ou tout au moins l'existence de ce dernier. Cet auteur a en effet analysé les travaux de plusieurs traducteurs et médecins du XVI[e] siècle et a publié les résultats de ses recherches en 1955 dans un ouvrage intitulé 'Avicenne et les Médecins de Venise'[(10)]. On trouve parmi ces medecins-traducteurs Andrea Alpago, un orientaliste qui passa une grande partie de sa vie à Damas où tout en exerçant la médecine il étudia l'arabe, la littérature et même la théologie arabo-musulmane. Alpago semble avoir été lui aussi gagné par la fièvre de la chasse au manuscrit qui s'était emparée de la plupart des historiens de cette époque. Il était accompagné dans ses voyages par son neveu Paolo Alpago et bien que le sort de la collection de manuscrits arabes rassemblés par l'oncle ne soit pas connu avec précision, on sait qu'un certain nombre de ces manuscrits furent publiés par Paolo Alpago après la mort de son oncle et il est intéressant de relever qu'un des manuscrits d'Ibn an-Nafîs contenant sa théorie de la petite circulation fut retrouvé dans une bibiliothèque privée de Venise où il avait probablement été amené par Alpago. Ce dernier mourut en 1520, alors que l'Université de Padoue venait de lui offrir une chaire de médecine. Il avait toujours manifesté un intérêt très soutenu pour les œuuvres d'Avicenne et celles de ses commentateurs; c'est ainsi qu'il traduisit certaines œuvres d'Avicenne et d'Ibn an-Nafîs notamment. Une partie de ces traductions fut publiée en 1547. On y trouve deux petits traités d'Avicenne et des Commentaires sur le Canon par Shirâzî et par Ibn an-Nafîs. Dans les exemplaires de cette publication qui ont été retrouvés la partie qui nous intéresse, celle dans laquelle Ibn an-Nafîs décrit la circulation pulmonaire, manque. Des recherches plus spécifiques permettraient peut-être de jeter quelque lumière sur cette affaire. Puisqu'il y avait des manuscrits d'Ibn an-Nafîs à Venise avant 1553, le fait que Servet ait pu en avoir eu connaissance ou du moins ait pu en avoir entendu parler, mérite d'être reconsidéré.

On sait aussi que Servet s'était lui-même intéressé à la médecine arabe tout en lui préférant très nettement la médecine grecque qui était en pleine renaissance. Cet intérêt ressort de plusieurs de ses ouvrages et notamment d'un 'Traité sur les sirops' très critique à l'égard de la médecine arabe. On ne peut enfin négliger le fait que son Maître et ami Symphorien Champier connaissait bien l'arabe puisqu'il a revisé et complété la traduction latine du 'Kulliyat' qui avait été faite par le juif Bonacosa[(11)].

---

(10) M. TH. d'Alverny, «Avicenne et les Médecins de Venise», **Medioeve E. Rinascimento I**, p. 177-198, (1955), GC. Sansoni Ed., Florence.

(11) G. Sarton, **Introduction to the history of Science**, vol. II, Part I, Krieger Ed., (1975), p. 360.

expiratione a fuligine expurgatur. Atque ita tandem a sinistro cordis ventriculo totum mixtum per diastolem attrahitur, apta suppellex ut fiat spiritus vitalis...

Flavus ille color a pulmonibus datur sanguini spirituoso, non a corde...

Demum paries medius, cum sit vasorum et facultatum expers, non est aptus ad communicationem et elaborationem illam, licet aliquid resudare possit.

«Il (l'esprit) est engendré dans les poumons à partir d'un mélange d'air avec le sang préparé et raffiné que le ventricule droit (du cœur) transmet au ventricule gauche. Cependant ce passage ne se fait pas par la paroi médiane du cœur comme on le croit généralement, mais c'est par un processus ingénieux que le sang raffiné est expulsé (du ventricule droit) pour effectuer un long trajet à travers les poumons. Il est préparé dans les poumons, devient jaune et est transféré de l'artère pulmonaire dans la veine pulmonaire. Il est ensuite mélangé dans la veine pulmonaire avec l'air inspiré et il est purgé de ses vapeurs fuligineuses par l'expiration. Finalement le mélange complet, convenablement préparé pour la création de l'esprit vital, est attiré dans le ventricule gauche du cœur par le mouvement diastolique...

Cette couleur jaune est donnée au sang raffiné par les poumons et non par le cœur...

Finalement la paroi médiane n'étant pas perforée d'orifices ne se prêterait pas à un tel passage et à une telle élaboration, bien qu'il soit possible que quelque chose puisse filtrer à travers.»

Après la découverte du manuscrit d'Ibn an-Nafis par At-Tahtawi en 1924, il était logique qu'on se demande, et plusieurs auteurs l'on fait, si Servet et ses contemporains Colombo et Valverde avaient eu connaissance des travaux d'Ibn an-Nafis. C'est Servet qui le premier des trois publia sa théorie, et il le fit à mon avis d'une manière bizarre puisque la description de cette théorie ne représente qu'une très petite partie de son ouvrage qui est essentiellement consacré à des problèmes de théologie.

La ressemblance dans la façon dont cette théorie est décrite par Michel Servet et par Ibn an-Nafis avait attiré l'attention de Meyerhof qui écrit[9]:

«La ressemblance avec le texte d'Ibn an-Nafis en beaucoup d'endroits est surprenante. Ce que Servet a en plus c'est, outre la couleur jaune du sang oxydé qu'il a peut être pu observer chez des animaux de boucherie, son argument que l'artère pulmonaire était trop grande pour servir uniquement à la nourriture des poumons. Il est aussi remarquable que Servet et Ibn an-Nafis s'abstiennent de toute attaque contre Calien(*) alors que Colombo l'a violemment critiqué quelques années plus tard, bien qu'il ne se soit jamais affranchi totalement des idées de celui-ci».

Il n'est pourtant pas facile de comprendre comment Servet aurait pu avoir eu accès aux écrits d'Ibn an-Nafis. Il est évidemment tentant de supposer que cela

---

(9) Meyerhof (1933), op. cit., p. 87.

(*) Cela ne me paraît pas aussi évident qu'à Meyerhof, car dans le texte que j'ai traduit on relève à deux ou trois reprises des critiques contre Galien.

à quel point les notions de santé et de maladie étaient simplistes au Moyen Age. La santé était un état qui requérait une harmonie entre les quatres humeurs, le sang, le flegme (pituite), la bile noir et la bile jaune. La prédominance de l'une ou l'autre de ces humeurs rendait une personne sanguine, flegmatique, bileuse ou mélancolique. Cette pathologie humorale, basée sur la tradition grecque, ne connaissait que deux traitements, la saignée et la purge. La première était censée purifier les humeurs viciées et la seconde les évacuer. Le soleil, la lune et les planètes exerçaient aussi une influence importante sur le corps, pensait-on. Non seulement un homme pouvait naître sous une bonne ou sous une mauvaise étoile, mais même certaines fonctions de son corps étaient contrôlées par les lunaisons, les périodes des planètes et la position des contellations. On comprend donc que Servet se soit intéressé à l'astrologie, mais il le fit avec maladresse, essentiellement à cause de son intransigeance.

C'est en 1553 que Servet publia son ouvrage '**Christianismi restitutio**' dont les pages 168 à 173 nous intéressent plus particulièrement puisque c'est là qu'il décrit 'sa' théorie de la circulation pulmonaire. Servet commence par y décrire l'esprit 'divin' qui selon lui est un souffle que Dieu insuffla pour la première fois dans les narines d'Adam et qu'il donna ensuite à chaque homme. Pour étayer cette opinion il s'appuyait sur différents passages de la Bible. C'est en fait par la bîais de la théologie qu'il commença à s'intéresser à la respiration et aux poumons. Il s'exprime aussi dans cet œuvre sur le problème des trois esprits, le naturel, le vital et l'animal, et prétend qu'il n'y a en fait qu'un esprit de 'divin', mais que celui-ci existe sous trois formes, une pour chacun des trois systèmes décrits par Galien. Cette conception représente évidemment une transposition de son interprétation de la Trinité et pour lui elle a aussi l'avantage de rester en accord avéc l'opinion de Galien. Plus loin dans cet ouvrage il discute de la création d'Adam et signale à ce propos l'existence d'une artère et d'une veine dans le cordon ombilical qui relie le fœtus à la mère. Viennent ensuite les paragraphes qui l'ont rendu célèbre, non pas comme théologien, mais dans l'histoire de la médecine. Il y parle de la création de l'esprit vital et décrit comment il est distribué par les artères de la partie gauche du cœur.

J'ai reproduit ci-dessous le texte latin d'une partie de ce passage[7] ainsi qu'une traduction en français que j'ai faite non pas à partir du latin mais à partir d'une traduction en anglais publiée par Keen[8].

«Generatur (spiritus) ex facta in pulmone commixtione inspirati aeris cum elaborato subtili sanguine quem dexter ventriculus sinistro cummunicat. Fit autem communicato haec non per parietem cordis medium, ut vulgo creditur; sed magno artificio a dextro cordis ventriculo longo per pulmones ductu agitatur sanguis subtilis; a pulmonibus praeparatur, flavus efficitur et a vena arteriosa in arteriam venosam transfunditur; deinde in ipsa arteria venosa inspiratoaeri miscetur et

(7) M. Meyerhof. «Inb an-Nafîs und seine Theorie des Lungenkreislaufs», dans **Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin**, Berlin 1933, Bd. IV, p. 87.

(8) E. N. Keen, «Michael Servetus. His importance in the history of medicine», **détaché de Medical Journal**, 26 février 1955, p. 206.

Lyon, correcteur de presse, sous le nom de Ville-neuve(*), un pseudonyme qu'il conserva pendant vingt-et-un ans[1], plus tard il séjourna à Paris où il étudia la médecine[2].

A cette époque l'Europe venait de se débarrasser de la médecine arabe sous la domination de laquelle elle était restée pendant plus de cinq siècles. Ce rejet avait été accéléré par le regain d'intérêt qui s'était manifesté pour les œuvres des médecins grecs, notamment pour celles de Galien et d'Hippocrate. La lutte opposa d'abord la médecine arabe à la médecine grecque par l'intermédiaire des Ecoles de Montpellier et de Paris. La première continuait à défendre la médecine arabe qui était vivement contestée par la seconde. Le Canon d'Avicenne conserva néanmoins une place privilégiée jusqu'au XVII$^{e}$ siècle[3].

Au XVI$^{e}$ siècle on se remit fébrilement à la traduction, comme l'avaient fait les Arabes, mais cette fois-ci de l'arabe ou du grec en latin. Si aux XI$^{e}$, XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siècles les Arabes avaient incontestablement dominé la science médicale, l'Occident reprit le flambeau au XVI$^{e}$ siècle. En 1340, huit cours sur les dix qui étaient recommandés aux étudiants en médecine de Montpellier étaient extraits des œuvres de Galien et d'Hippocrate, alors que cent cinquante ans plus tard cinq professeur sur les six qui enseignaient dans cette ville donnaient des cours basés exclusivement sur le Canon d'Avicenne et un seulement recommandait la lecture de l'**'Apborisme'** d'Hippocrate. Mais en 1557 le retour aux Anciens était presque total puisque même le nom d'Avicenne avait disparu de **l'Ordo lecturarum** de l'Ecole de Montpellier[4]. Michel Servet prit position dans cet affrontement entre les deux médecines. C'est en effet une polémique qui opposa le médecin et botaniste allemand Leonhard Fuchs (1501-1566), un farouche luthérien dont le nom s'est perpétué grâce au fuchsia, une fleur qu'il répertoria, à Symphorien Champier (1471-1537) un médecin excentrique et peu scrupuleux[5] qui est à l'origine du premier ouvrage de Servet sur cette question, écrit sous le pseudonyme de Villeneuve, un pamphlet intitulé '**In Leonardum Fuchsium Apologia**'. Servet se vantait en effet d'être l'ami et le disciple de Champier, sur les conseils duquel il était allé étudier la médecine à Paris[6] où il eut le même professeur que le célèbre anatomiste Vésale (1514-1564).

Servet s'intéressait également à la météorologie, à l'astrologie et à la géographie, comme l'avait fait avant lui Ibn Kaldūn, allant même jusqu'à prédire l'avenir, d'où une querelle avec la Faculté. On comprend cependant mieux les liens qui existaient entre l'astrologie et la médecine par exemple, quand on sait

(*) Ce pseudonyme correspond au nom de la première ville d'Espagne où il avait séjourné après avoir quitté Tuleda.

(1) C.D. O'Malley, **Michael Servetus**. A translation of his geographical, medical and astrological writings with introduction and notes, American Philosophical Society, Philadelphia 1953.

(2) R.H. Bainton, Michel Servet, hérétique et martyre - 1553 - 1953, dans **'Travaux d'Humanisme et Renaissance**, 6. Ed. Droz, Genève 1953.

(3) W. Osler, **A study of the earliest printed medical books**, Incunabula Medica, Oxford University Press, 1923.

(4) Osler, op. cit., p. 5.

(5) Baiton, op. cit., p. 61.

(6) J. Andry, Michel Servet et Symphorien Champier, Lyon Médical, CLVI (1935) p. 293-336.

# Michel Servet et la Circulation pulmonaire d'Ibn-an-Nafıs

**TLILI Abderrahman**

Faculté des Sciences Humaines et Sociales - Tunis

En Occident on attribue en général maintenant encore la découverte de la circulation pulmonaire à Michel Servet. Ce dernier décrivit en effet cette circulation dans six pages d'un ouvrage de théologie qui est à l'origine de sa renommée dans le monde médical. le 'Christianismi Restitutio' qui fut publié en 1553; c'est aussi à cause des idées contenues dans cet ouvrage qu'il fut accusé d'hérésie et conduit au bûcher à Genève le 27 octobre de la même année.

Servet connaissait-il les écrits d'Ibn an-Nafis quand il a rédigé cet ouvrage? C'est une question que se sont posés plusieurs auteurs depuis qu'At-Tahtawī a découvert en 1924 les manuscrits d'Ibn an-Nafis et pour essayer d'y répondre il faut mentionner aussi que Realdo Colombo, un professeur de chirurgie et d'anatomie de Padoue a aussi publié une théorie sur cette circulation en 1559 dans un ouvrage intitulé 'De re anatomica libri'. L'un de ses disciples, Giovanni di Valverde avait fait de même dans son ouvrage 'Historia de la composicion del cuerpo humano' qu'il fit publier à Rome en 1556, c'est à dire trois ans avant Colombo dont il était pourtant un élève.

Michel Servet (Miguel Servedo) naquit en 1509 à Tudela, une petite ville dans le sud de la Navarre. Sa vie n'est pas connue avec précision car les différentes biographies que j'ai consultées donnent des renseignements différents sur certains points importants. Après avoir probablement fréquenté l'Université de Saragosse et y avoir appris le latin et peut-être aussi le grec et l'hébreu, il s'installa à Toulouse pour y étudier la Bible. On le trouve à Bologne en 1529 et à Bâle l'année suivatne. Le problème de la Trinité qui devait finalement le conduire au bûcher l'intéressait à Toulouse déjà. La subtilité avec laquelle l'Eglise et la papauté interprétaient le Trinité le révoltait et cela le rapprocha un peu des Réformateurs qui eux aussi voulaient une Eglise plus dépouillée. Il essaya de faire partager ses opinions par plusieurs Réformateurs mais tous le repoussèrent, en partie à cause de l'intolérance de sa position qui n'admettait aucun accomodement. Cela ne l'empêcha pas de publier sa doctrine en 1531. Une seconde publication sur ce même sujet le mit dans une position si inconfortable qu'il dut quitter en hâte les territoires réformés de la Suisse et de l'Allemagne. On le retrouve alors à

chacun apporte son témoignage. Nous sommes des témoins de cultures spécifiques et il faut réaliser la complémentarité.

Dans ma propre expérience, j'ai entamé des travaux de communication pratique : communication avec la danse, car la musique peut nous réunir. Je viens aussi de réaliser une œuvre avec un artiste québécois, Jacques Hudon. Nous nous sommes découverts de cultures opposées historiquement. Moi, je traite dans mon art de la lettre de la calligraphie arabe comme témoin d'une structure plastique contemporaine. Lui traite d'une école américaine. On s'est amusé à réaliser une étude réfléchie pendant deux ans. Certains organismes comme les Affaires étrangères, les Ministères du Tourisme et de la Culture nous ont aidés. Nous avons réalisé la plupart des croquis à Hammamet dans les appartements où Macke, Moillet et Klee on séjourné. On a pris ce qui m'a touché au Québec, les paysages, la nature et ce qui l'a touché en Tunisie. Et on a essayé de se réunir sur une feuille de papier librement, dans le respect mutuel de l'autre, pour réaliser une composition commune sur le même espace. C'est peut-être une ouverture nouvelle; ce qu'on appelle aux USA «art-collaboration». Ce croisement de regards et cette compréhension l'un de l'autre ont aboutit à une œuvre.

occidental. Il découvre une société qui vit l'art intégré dans le quotidien.

Klee n'a pas abordé Kairouan comme n'importe quel visiteur. Il passe une nuit sous les remparts de Kairouan. C'est très révélateur, mystique, je dirais presque biblique. Klee a voulu découvrir la ville à l'aube pour que cela soit un point de départ.

Klee n'a pas peint de grandes toiles en Tunisie; il avait une faculté de réserve intérieure, et cela lui a permis d'enregistrer, dans sa mémoire visulle, ses sensations. Il a établi une communion spirituelle pour glisser dans l'espace cosmique de cet univers, se prendre lui-même dans le jeu des structures de la ville forte de Kairouan. Sur les murs des minarets, il découvre les graphismes de la calligraphie arabe; ce sont des bas reliefs de haut niveau réalisés par des artisans. Un homme comme lui, habitué au décriptage de la musique, se trouve en face de logogrammes incompréhensibles. C'est son premier choc.

Il faut rappeler son souci de réaliser une peinture nouvelle, c'est-à-dire qui ne soit pas réaliste. Il a même échappé à la classification surréaliste. Il a certainement éprouvé un premier choc face à ces signes calligraphiques qu'il ne pouvait pas comprendre car il n'était pas au courant de cette grammaire. A côté, il rencontre les tapis et l'architecture. Kairouan avait été conçu selon un plan logique, géométrique. Il sent la couleur, le mouvement, l'utilisation de l'animal et la manière de bouger de l'être humain qui passe à côté d'un chameau, d'un âne, d'un cheval : ce rapport de l'homme avec la bête dans un paysage implique au niveau du mouvement, des couleurs et des rapports sociaux, quelque chose de nouveau par rapport à la formaion de l'Européen qu'il est. Il découvre aussi la tapisserie avec les formes abstraites afro-berbères et berbèro-arabes. Il ne s'est pas contenté de reproduire des paysages; il s'est laissé imprégner par la force de l'ensemble de l'expression culturelle du pays. La lettre de la calligraphie arabe est transposée dans son geste avec beaucoup d'équilibre.

La peinture du chevalet est une nouveauté au Maghreb. Mais Klee, qui s'est voulu plasticien moderne et abstrait, a senti les vibrations de l'art abstrait que nous n'avons fait qu'utiliser sans aller à l'école du chevalet. Il découvre l'abstraction et la géométrie pure à partir des signes de la calligraphie dans la tapisserie, la céramique, le tressage du jonc, la peinture sur verre, la broderie, la ciselure, les marionnettes, la maroquinerie. Il a toujours été attentif à la création de l'art populaire.

Moi qui suis plasticien, j'utilise la lettre comme architecture contemporaine, plastique et esthétique. Cela m'intéresse de prendre en référence un occidental qui a su faire la synthèse Orient-Occident. Son œuvre est universelle, car il a osé dialoguer spirituellement et matériellement avec les autres cultures sans à priori et sans complexes. Klee est le précurseur d'une école. Ce qui m'intéresse, c'est de créer un dialogue au niveau de la confrontation de nos œuvres dans l'interculturalité.

Je crois en effet à l'interculturalité qui est spontanéïté d'ordre socio-politique. Si l'on se veut citoyen du monde, il est impératif que les uns s'ouvrent sur les cultures des autres, sans complexe. Il faut lutter pour détruire les barrières de l'incompréhension, de la mésentente et du malentendu, héritées depuis si longtemps. Actuellement, existe la communication. Il est indispensalbe qu'à notre époque, avec la vitesse des voyages, avec la rapidité de la traduction des textes,

sur cet aire de culture millénaire - comme par exemple au Cap Bon prés de Tunis. un des plus beaux sites de toute la Méditérranée, Kerkouan une cité punique où on peut découvrir la première forme de la baignoire, la maison moderne, civilisée - l'étranger, ignorant devant des choses monumentales, ne cherche que l'anecdote et l'image de bazar à colporter. C'est ce malentendu-là qui est grave, car il a pour but de marginaliser l'être humain d'une société. Cela s'est passé un peu partout dans le monde et c'est affligeant.

C'est dommage que ces voyageurs n'aient pas eu la chance d'accéder à la culture de l'autre, d'essayer de comprendre, comme à l'époque médiévale, l'interculturalité de l'Islam et de la culture Judéo-Chrétienne. A cette période, l'interpénétration des cultures étrangères ne dérangeait personne. Or, les héritiers de la grande culture de la tolérance se sont trouvés marginalisés par des voyageurs qui n'ont pas essayé de comprendre leur culture et qui, malheureusement se sont installés à côté d'eux pour leur imposer quelque chose d'autre. Nous n'insulterons pas l'histoire, nous ne ferons que la vérifier pour dire des vérités pour le futur.

Heureusement que les hommes ont changé aujourd'hui ! Cette exposition a eu le but de vouloir aider les gens qui ont envie de lire la littérature maghrébine de langue française. Par des images, des extraits de textes d'écrivains contemporains, des diapositives, des films, elle matérialise un monde pour essayer de faciliter une approche plus réelle et clarifier une vision plus juste d'un Maghreb resté trop fantasmagorique.

J'en reviens aux voyages du XXème siècle. En Tunisie, il y a trois millions de nuitées de touristes. Pour un pays de huit millions d'habitants, c'est extraordinaire. Nous voici d'emblée au cœur de la civilisation occidentale.

Dans cette terre d'accueil, de rencontre, il faudrait faire attention à ces invités pour les faire participer à une fête de la nature, pour les faire adhérer à une culture. Nous sommes les garants de cette culture. Si l'autre nous demande la réciprocité de compréhension, nous ne pouvons que faire notre possible pour mieux présenter notre culture. Dans l'esprit des responsables de la Tunisie d'aujourd'hui, il y a une ouverture, faite de tolérance, de compréhension et de respect pour toutes les cultures étrangères à partir du moment où les autres respectent tous nos codes et nos habitudes.

J'ai une passion de la mémoire. Depuis qu'existe l'appareil photo, on a capté des vues. La photo a pu être diffusée à des milliers d'exemplaires grâce à la carte postale, depuis la fin XIXème siècle. Comme je m'intéresse à tous les artistes qui sont venus vers nous, ma collection est un relais : au début du XXème siècle, il y a eu une mode du voyage en Tunisie parmi des personnages importants : Rilke, Kadinsky, Klee... J'ai essayé de comprendre comment ce dernier créateur a porté son regard sur la Tunisie. Son passage tunisien m'intéresse au plus haut point.

Klée était un musicien, un mathématicien. Il est venu en Tunisie en compagnie de Macke et de Moillet, tous trois peintres. Klee a eu son premier choc avec la mer, les ports. A Tunis, il ressent le besoin d'aller dans le ventre de Tunis comme l'a dit Zola pour Paris, et il est allé se frotter à la société : il a eu l'instinct de l'art populaire, qui n'est pas aussi populaire qu'on l'imagine. Klee pénètre en profondeur dans les ruelles de la médina et il évite le reste. Il a été mis en face de nombreux codes : il lui fallait faire éclater les carcans de l'intellectualisme

dans une maison, malgré la canicule. On trouvait là toutes les sturctures nécessaires à la vie : le hammam, la mosquée... Les métiers à poussière, à bruit, étaient à l'extérieur et les métiers de grande finesse qui ne font ni pollution ni bruit, comme la soie, la ciselure, la reliure, étaient à l'intérieur de l'enceinte de la médina, près des universités et des grandes mosquées. C'est une conception qu'il faut respecter. Ce n'est pas un repli d'enfermement, c'est un respect de la cellule familiale avec toutes les communications appropriées au mode de vie spécifique du Maghreb. Lorsque l'étranger est venu s'installer, c'est lui qui a parlé d'enfermement, de dédale sinueux. La médina était en fait à l'échelle humaine.

Paul Klee est venu en 1914 en Tunisie, avec un regard d'artiste européen. Lorsqu'il découvre Tunis, la ville européenne ne l'étonne pas, ne le fascine pas non plus. Il cherche l'évasion. C'est lorsqu'il rencontre la médina et qu'il pénètre dans ses dédales qu'il sent la puissance d'une société ancestrale demeurée intacte. Klee s'est éloigné des clivages incompréhensibles de l'époque. On lui a dit qu'il s'agissait d'une ville européenne, greffée dans une ambiance gérée par un univers arabe. Il est allé dans la médina pour chercher une vérité culturelle profonde.

Entre Delacroix et Klee, il y a eu des voyageurs orientalistes comme Eugène Fromentin. Ce sont bien sûr des cas d'Européens issus eux-mêmes de la bi-culturalité. Eugène Fromentin est Français et Hollandais. Klee est franco-allemand-suisse.

Ces personnes de la mixité ont une autre ouverture que ceux qui viennent d'un seul univers.

Cela apparaît dans leur œuvres. Leur regard n'est pas le même que celui des gens formés sur un seul espace. Les deux ont écrit et les deux ont peint. Fromentin a eu une vision anecdotique, folklorique, une vision de bazar, de pacotille. Il a figé des personnages comme le chameau, l'âne, le noir, la femme. Il ajoutait à ses œuvres des fiches - comme si l'œuvre ne suffisait pas - pour décrire cet oriental, cet étranger, dans ses haillons, dans son burnous, dans son comportement. Il est allé découvrir ces gens dans leurs habitudes pour en prendre des images et les amener dans les salons chic de villes comme Paris ou Londres. Lors de la rencontre de l'Université Euro-Arabe à Montpellier, consacrée aux villes, on a entendu ce que des écrivains comme Loti ou Gauthier ont osé écrire sur le comportement physique et métaphysique de l'homme et de la femme du Maghreb.

Ce sont eux les maçons de l'orientalisme !

Ils ont fondé les structures de l'orientalisme. Au début, cela était spontané puis c'est devenu une école qui a servi l'esprit d'occupation et désorienté le regard neutre des voyageurs qui avaient envie de connaître ce monde. Peut-être l'avaient-il fait naïvement ? Peut-être l'avaient-il fait de bonne foi ?

Ces Européens ont jubilé devant les témoignages romains qui représentaient à leurs yeux la civilisation occidentale, et ils ont méprisé tout ce qui était arabe - jugé sale et impénétrable.

Il est impératif d'aider aujourd'hui les générations futures qui veulent connaître la vérité pour mieux comprendre l'Orient. Ce qui est absurde, c'est qu'en arrivant

## Propos sur l'interculturalité

de Nja Mahdaoui

Cet Orient rêvé, c'est un imaginaire qui s'exprime à travers des témoignages de voyageurs européens qui sont partis en Orient, ou plutôt dans l'Occident de l'Orient, c'est-à-dire au Maghreb. Cet imaginaire européen est chargé de préjugés coloniaux.

En Europe, il y a eu un axe culturel et artistique entre Londres, Paris, Munich vers la deuxième moitié du XIXème siècle. Ce fut une grande mode, «la tentation de l'Orient», comme l'a si bien dit Malraux. Chacun a pu rêver : soit à partir de l'Europe, soit en faisant le voyage, c'est-à-dire en traversant la Méditerranée. Comme le Maghreb est réellement la porte de l'Orient, il y a eu une attraction pour les ethnologues, les missionnaires, mais aussi une tentation socio-économico-politique. Des artistes faisaient partie de ces expéditions et ont laissé des traces : des carnets de voyages, des croquis. Ces traces exposées par exemple dans les Salons du Crystal Palace de Londres, dans les grandes expositions universelles de Paris et lors de la grande exposition de 1910 de Munich n'ont pas laissé les Européens indifférents et ont provoqué chez eux l'envie d'aller visiter ces pays. C'était le début du tourisme.

Dans les grandes expositions universelles, on reconstituait de grands espaces de vie jusqu'à monter un atelier de tapisserie. On faisait venir des gens d'Afrique du Nord ou d'Afrique Noire, et ils travaillaient devant le public : les promeneurs pouvaient donc rencontrer cette «race» autre, ces «gens» autres. On commençait à les voir travailler. Ils étaient «exposés» au public européen.

C'est Delacroix qui, une fois au Maroc, a déclaré «Rome n'est plus dans Rome, elle est à Tanger». C'est lui qui le premier a vu l'allure majestueuse des hommes et des femmes dans leur burnous. Les codes de perception ont été bouleversés par le regard de l'artiste, car les premiers voyageurs n'allaient pas chercher la culture profonde et beaucoup d'aspects leur sont restés cachés.

Cet Orient était fermé aux Européens et les déroutait : ils se perdaient dans le dédale des rues de la médina; les femmes étaient voilées...

Les médinas étaient édifiées en tenant compte de la chaleur. Le repli n'était pas dû à un esprit de complication : il fallait permettre à une famille de bouger

# LLAMAMIENTO DE PAZ Y DE TOLERANCIA A SU MAJESTAD EL REY DE ESPAÑA

★ ★ ★

En el mes de octubre de 1991, Madrid arrebató la atención no sólo del Magreb y de Oriente sino de todos los países del mundo por haber servido de escenario a la tan anhelada conferencia de Paz que reunió en la misma mesa a árabes e israelíes, con la paritipación de los palestinos. Nosotros los árabes y los musulmanes nos congratulamos por la elección de la capital española para la celebración de este memorable acontecimiento ya que, pese a las largas luchas entre la cruz y la media luna, la España árabe fue durante varios siglos la tierra de la tolerancia religiosa y de la libertad intelectual. Durante la próspera civilización andalusí, convivieron hermanablemente en ella las tres religiones monoteístas, a saber, el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo.

✶ ✶ ✶

La elección de Madrid coincidió con los preprativos de España para la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América. Ello alimentó nuestra esperanza de que este país amigo reconsiderara ahora los acontecimientos tristesque habían sucedido a los árabes y musulmanes tanto en el mismo año del descubrimiento como con anterioridad y con posterioridad a él.



✶ ✶ ✶

Dado nuestro grandioso pasado comùn iluminado con una de las más florecientes civilizaciones humanas, dada la gran cordialidad que caracteriza nuestras relaciones actuales y dado que Su Majestad el Rey de España ha empezado ya a reconsiderar esas calamidades, abrogando a finales del mes de marzo el decreto relativo a la expulsión de los judíos de la Península Ibérica, nosotros los árabes y los musulmanes solicitamos de España que abrogue asimismo los decretos en virtud de los cuales, en los años 1609 y 1610, se procedió a la expulsión de los moriscos musulmanes que se habían quedado en ella.

**El Presidente de la Asociación Tunecina**

**de DIRASAT ANDALUSIA**

**D. FARHAT DACHRAOUI**

decreto relativo a la expulsión de los judíos de Espana. Sin embargo, quisiéramos recordar que este triste y desafortunado decreto vulneró asimismo a los árabes andalusíes. No olvidemos que durante unos ocho siglos, árabes y judíos convivieronn fraternalmente en la Espana musulmana. Eran ciudadanos de la misma patria y fueron sometidos a la misma suerte dolorosa : tanto unos como otros fueron obligados a abandonar su tierra querida. Entonces, si bien la orden de expulsión de los judíos fue anterior a la de los árabes, por qué hoy la gracia de este noble decreto real no los alcanza a ambos como los alcanzó antano la desgracia del decreto de los Reyes Católicos ? En este nuevo orden internacional, conviene hacer resaltar este pasado común jalonado tanto de calamidades como de acontecimientos florecientes, y ello con objeto de contribuir a apaciguar la tirantez existente hoy entre dos pueblos y en ayudarlos a forjar conjuntamente un manana próspero. Con este mismo propósito, Madrid ha sido elegida recientemente la ciudad donde árabes y judíos habían de iniciar las negociaciones de paz que serían la etapa preliminar de unas relaciones venideras cordiales y sosegadas. No olvidemos que la prosperidad actual de Europa, de cuyos frutos gozan todos los pueblos de la tierra, es resultado de los esfuerzos considerables que árabes y judíos hicieron antaño para trasladar la quintaesencia del saber humano al Viejo Continente.

Confiamos en que el Rey Don Juan Carlos atenderá nuestro llamamiento para que, de igual modo que actuó en favor de los judíos, haga lo mismo con los árabes abrogando el decreto relativo a su expulsión de España. Su adhesión constante a los principios de justicia y el apoyo moral que siempre ha prestado a los pueblos y naciones que habían sufrido o que, cual los palestinos, siguen sufriendo hasta hoy día los horrores de la persecución, nos lleva a confiar absolutamente en que el Rey de España tomará en consideración nuestra propuesta.

Con la publicación de investigaciones científicas serias y fundadas, **DIRĀSĀT ANDALUSIA** procura contribuir a crear una nueva lectura de muchos acontecimientos históricos que fueron decisivos para el destino de la humanidad tal como la caída de Granada en 1492. La mayoría de los historiadores, sobre todo los árabes, atribuyen reiteradamente dicha caída a los gérmenes de degradación tales como la corrupción, la perversión, la traición y el egoísmo, que infectaron a todos los andalusíes sin excepción ,desde el juez y el gobernante hasta el hombre de la calle pasando por el intelectual y el pensador. Sin embargo, la razón es mucho más compleja que ésta y requiere un análisis más profundo. A raíz de la conquista de la ciudad de Constantinopla por los turcos musulmanes en el año 1453, la caída de Granada e finales del siglo XV se convirtió en una irrevocabilidad histórica determinada por motivos religiosos, políticos y militares. Esta ciudad había sido durante varios siglos la más importante capital política y militar del cristianismo en Oriente. En este sentido, la caída de Granada, la más importante capital del islam en Occidente, fue debida ante todo al anhelo del mundo cristiano de recuperar el equilibrio religioso, político y militar perdido a raíz de la caída de Constantinopla, al anhelo de ahuyentar el desasosiego que se había apoderado de los corazones cirstianos ante el riesgo de una hegemonía musulmana en el mundo.

**Dr. JOMAA CHEIKHA**

# PRESENTACION

En medio de la conmemoración de los acontecimientos históricos del año 1492 por parte de España y de todos los países que creen en valores humanitarios, tales como la tolerancia, la fraternidad y la cooperación entre los distintos pueblos, la revista **DIRĀSĀT ANDALUSIA** saca a luz su octavo número que corresponde a la segunda edición especial dedicada a Sevilla 92.

La publicación del presente número corrobora indudablemente el gran empeño de la revista en no hundirse. Cuatro años de existencia evidencian que **DIRĀSĀT ANDALUSIA** sabe flotar y es, por tanto, digna de formar parte de la selección de las revistas especializadas respetables.

**DIRĀSĀT ANDALUSIA** se ha convertido en una adquisición cultural para Túnez y, por consiguiente, cada intelectual concienzudo ha de cuidar de ella.

**DIRĀSĀT ANDALUSIA** tiene el mérito de haber remediado la perceptible carencia que aquejaba los estudios andalusíes tanto dentro como fuera de Túnez. Tiene el mérito de haber ofrecido a las plumas universitarias la oportunidad de manifestar sus talentos y aptitudes en el campo de la investigación científica.

**DIRĀSĀT ANDALUSIA** ha demostrado que la iniciativa personal en el ámbito cultural, si bien es un camino enrevesado, no es inaccesible. El aroma resucitador de la rosa te hace olvidar el dolor de las heridas que te han causado sus espinas. La actividad cultural consiste en crear, investigar, producir y difundir. El investigador es el colmenero y su producción, la miel pura. Para conseguir esta delicia de los paladares aquél ha de sufrir las picaduras de las abejas.

**DIRĀSĀT ANDALUSIA** no es partidaria del estancamiento cultural sino que procura siempre evolucionar ajustándose a las nuevas necesidades de nuestra realidad. Siguiendo esta línea, el comité de redacción, a propuesta tanto de algunos investigadores como de nuestros lectores, ha decidido introducir algunas reformas en la revista. Por ejemplo, con el fin de ampliar el círculo de nuestros colaboradores, hemos resuelto permitir a las plumas no àrabes publicar sus artículos en lengua original. Asimismo, el Índice de materias aparecerá a partir de ahora en distintas lenguas y ello con objeto de que el contenido de la revista resulte asequible para todos.

Nuestra fe inquebrantable en los principios y los valores humanitarios nos lleva a aplaudir la decisión de Su Majestad el Roy Don Juan Carlos de abrogar el

# SOMMAIRE

* * * *

# Revue d'Etudes Andalouses



Numéro spécial
1992/1412



Tunis